ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

SUR

LES SOURCES ET L'EFFICACITÉ

DE

LA PRIÈRE

DANS

L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

PAR

L'Abbé J. CHANSOU

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU PETIT SÉMINAIRE DE TOULOUSE



PARIS

MARCEL RIVIÈRE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

31, RUE JACOB, 31

1927

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

SUR

LES SOURCES ET L'EFFICACITÉ

DE

LA PRIÈRE

DANS

L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

SUR

LES SOURCES ET L'EFFICACITÉ

DE

LA PRIÈRE

DANS

L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

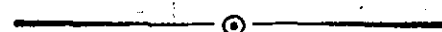
PAR

L'Abbé J. CHANSOU

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU PETIT SÉMINAIRE DE TOULOUSE



PARIS

MARCEL RIVIÈRE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

31, RUE JACOB, 31

1927

NIHIL OBSTAT :

Louis MAISONNEUVE,

censor dep.

IMPRIMATUR :

Tolosae, die 18a décembris 1926.

Jacques DÉLIES,

vic. gén.

INTRODUCTION

I

Il y a trente ans, dans son livre sur *L'Irréligion de l'Avenir*, le philosophe Guyau écrivait, au sujet de la prière : « Un jour viendra, sans doute, où un Français ne se sentira pas plus le désir d'entrer dans une maison de pierre, pour invoquer Dieu au son des cantiques, qu'un Anglais ou un Allemand n'éprouve, dès aujourd'hui, le besoin de s'agenouiller devant un prêtre qui tend l'oreille (1). »

Aucun philosophe sérieux n'accepterait aujourd'hui ce jugement. De nombreuses études de psychologie transcendante, très diverses d'ailleurs par leur inspiration, ont marqué le rôle de tout premier plan qui appartient à la prière, dans les phénomènes intérieurs. « Je dis que ce sont là des faits (2) », déclare fortement Myers, dans une lettre à un de ses amis, sur l'efficacité de la prière. Et William James, plus récemment, renchérit encore sur le même sujet : « Par la communion avec l'idéal, une nouvelle énergie pénètre dans le monde et donne naissance à des

(1) Guyau : *Irréligion de l'Avenir*, p. 202.

(2) Myers, cité par William James : *Variétés de l'Expérience religieuse*, traduction Abauzit, p. 389.

phénomènes nouveaux (3). » Dans le nombre des valeurs psychologiques les plus universellement admises, la prière a conquis une place définitive.

Au point de vue de la psychologie religieuse en particulier, la prière apparaît aux psychologues modernes « comme l'essence même de l'expérience religieuse », et la croyance à l'efficacité de la prière « comme le foyer central de la conscience religieuse » (4). La Religion naturelle, si chère à quelques philosophes des dix-huitième et dix-neuvième siècles, est de plus en plus considérée aujourd'hui comme un mythe; nulle part, sur la surface du globe, on n'a pu la découvrir. Et il ne pouvait en être autrement. La religion naturelle n'est pas une vraie religion, parce qu'elle est une religion sans prière. La religion est, avant tout, un commerce entre Dieu et l'homme, une communion intime de l'être qui croit et qui souffre avec la source de toute vérité et de tout bien. Or, cette communion se réalise dans la prière. Partout où la prière est vivante, la religion existe pratiquement; là où la prière s'efface, l'attitude religieuse se transforme peu à peu en froide spéculation sur le monde invisible, puis bientôt disparaît.

II

Il serait contraire à une saine méthode de donner, au commencement de ce travail, une définition de la prière. La définition trouvera sa place au terme de notre étude descriptive. Nous croyons utile, cependant, de délimiter

(3) James, *op. cit.*, p. 428.
(4) James, *op. cit.*, p. 398.

sommairement l'objet de ce travail : on trouvera dans les chapitres suivants les précisions nécessaires.

Nous entendons par prière, l'activité intérieure d'une âme qui veut entrer dans une certaine communion avec la divinité. Cette formule, à dessein un peu vague, semble convenir à toutes les manifestations de la prière. Elle implique un seul élément précis : la relation avec *Dieu.* Mais cet élément, nous le jugeons indispensable. Parler, avec Guyau, « de la prière du singe menacé » « ou de la prière du singe qui lèche la main de son maître (5) » prétendre, avec Myers, qu'on peut avoir « l'attitude de la prière et ne pas élever son âme vers Dieu (6) »; ou encore, avec Amiel, assimiler la prière « à l'abandon, à la nature et à la vie », c'est s'opposer trop nettement à l'expérience commune des âmes pieuses, pour qu'une définition préliminaire doive tenir compte de ces affirmations. Recherche de *Dieu,* ou effort vers *Dieu,* ou imploration de *Dieu,* telle apparaît la prière à une première observation attentive. La marque spécifique de cette activité, c'est qu'elle tend vers Dieu.

Mais elle y tend par des états très divers : la prière vocale, la méditation silencieuse, l'oraison, l'extase. Chacun de ces états est une manifestation de la vie de prière; aucun d'eux ne l'exprime toute entière. La *prière vocale* est la plus accessible, la plus répandue, souvent aussi la plus pauvre en piété véritable. La *méditation* est un état exclusivement intellectuel; elle tend à la prière, mais elle manque des éléments affectifs dont nous mesurerons plus loin toute l'importance. *L'oraison* contient plus de richesse psycho-

(5) Guyau : *Irréligion de l'avenir,* **pp. 30 et 48.**
(6) Myers, cité par James, *op. cit.*, p. 390.

logique que les états précédents; elle pénètre toutes les tendances de l'âme; mais, dans l'acceptation habituelle, l'*oraison* désigne un état défini, un exercice particulier, résultat d'un entraînement progressif, soumis, le plus souvent, à une méthode. Or, la prière, par bien des côtés, échappe à ces règles précises. Beaucoup d'âmes prient, sans avoir jamais connu une méthode d'oraison. Et parmi celles qui ont pratiqué la discipline spirituelle de saint Ignace ou de saint François de Sales, l'union à Dieu déborde l'heure provisoire de l'exercice. A plus forte raison faut-il distinguer la prière de l'*extase*. L'extase réalise la communion parfaite de l'âme avec Dieu. Mais elle reste le privilège d'un tout petit nombre, et chez ceux-là même s'accompagne d'un certain anéantissement d'activité intérieure, par où, précisément, elle s'oppose à la prière commune, qui est tendance active vers Dieu.

Ainsi la prière apparaît plus large, plus compréhensive, plus profondément enracinée dans la vie psychologique que chacun de ces états. Elle implique des actes extérieurs, comme l'office liturgique; une réflexion, comme la méditation; un sentiment de présence, comme l'oraison; un repos, comme l'extase. Elle vit dans chacun de ces états, mais elle agit encore, au delà de leur durée éphémère. Elle est l'activité intérieure qui, sous des formes diverses et des réalisations multiples, cherche à s'approcher de Dieu.

III

Faire l'étude psychologique de la prière chrétienne, ce sera donc analyser cette activité intérieure, examiner ses manifestations conscientes, dérouler ses replis cachés,

rechercher ses sources obscures, observer ses conditions physiologiques ou sociales, et tâcher ainsi de saisir son originalité, sa marque propre par où elle se distingue des autres états psychologiques. Ce sera encore, si les faits nous y invitent, discuter et résoudre, en fonction des valeurs psychologiques, les problèmes supérieurs dont la solution est impliquée dans les expériences de prière. Cette extension de notre étude aux limites du monde métaphysique ne semble pas déplacée dans un travail de psychologie. L'analyse psychologique ne doit pas être une discussion métaphysique. Mais quand l'expérience, objet de l'analyse, contient des affirmations métaphysiques ou théologiques, quand ces affirmations font tellement corps avec l'expérience, que les laisser dans l'ombre équivaudrait à une amputation de l'expérience, le psychologue a le devoir de les aborder, parce qu'il a le devoir de regarder la réalité intérieure dans toute son ampleur. Les expériences de prière font toucher du doigt les plus délicats problèmes de la vie religieuse : nous trouvons ces problèmes posés, médités, résolus par les âmes qui prient. Les règles d'une bonne méthode positive nous obligent à les examiner pour saisir leur répercussion intérieure, apprécier la valeur psychologique des solutions, mesurer l'énergie spirituelle qu'ils ont apportée dans les âmes.

Nous nous séparons, de ce chef, de tous ceux qui ont apporté dans l'étude des phénomènes religieux des préoccupations trop exclusivement positivistes : Durkheim, Delacroix, Flournoy, de Costa Guimaraëns, Godfernaux, ont cru pouvoir séparer, par un infranchissable fossé, l'étude psychologique et l'étude métaphysique. Tentative impossible à réaliser! Et eux-mêmes nous en donnent la preuve, s'il est vrai que leurs descriptions psychologiques s'accompagnent

toujours d'une interprétation qui, malgré ses tendances agnostiques, a tous les caractères d'une affirmation métaphysique.

Nous croyons utile de signaler une seconde différence de méthode par où notre étude se distinguera des travaux de psychologie religieuse consacrés à la prière. La plupart de ces travaux ont puisé leurs matériaux, avec beaucoup trop de largesse, à notre sentiment, dans l'observation des cas extraordinaires ou anormaux, dans l'étude des grands mystiques en particulier; dès lors, leurs conclusions risquent de présenter souvent un tableau infidèle de la réalité. William James ne semble pas devoir échapper à ce reproche, malgré l'importance de sa documentation. Son livre sur les *Variétés de l'Expérience religieuse*, le plus considérable et le plus répandu des livres de psychologie religieuse contemporaine, a provoqué, dès son apparition, de sérieuses réserves sur la méthode de l'enquête. Il ne dit à peu près rien de saint Thomas d'Aquin, de Bossuet, de saint François de Sales; mais, par contre, beaucoup de déséquilibrés trouvent dans ce livre une très large hospitalité [7].

Le livre de Segond, sur la *Prière* [8], ne mérite pas ce reproche. Les témoignages des hystériques et des névrosés y sont heureusement laissés de côté; mais ceux des grands mystiques y occupent trop de place. N'a-t-on pas le droit

(7) A un point de vue quelque peu différent, Leuba a sévèrement critiqué la méthode de W. James. — Cf. Leuba : *Psychologie des phénomènes religieux*, Alcan, 1914, pp. 283-291.

(8) Segond : *La Prière*, étude de psychologie religieuse; Alcan, 1911. — Segond a publié une seconde édition de son ouvrage; Alcan, 1926, moins complète et moins développée que la première. Pour ce motif, nous citerons généralement la première édition.

de s'étonner que les témoignages les plus fréquemment invoqués soient ceux de sainte Thérèse, de Mme Guyon; de Bossuet, dans son *Entretien sur les Etats d'oraison*, de sainte Marguerite-Marie, ou le témoignage d'Amiel ou, très souvent, celui de Maine de Biran. Ces exemples semblent choisis vraiment trop haut et trop en dehors de l'expérience commune. L'expérience de Mme Guyon, par exemple, si souvent invoquée dans les notes, est-elle qualifiée pour représenter l'expérience commune de la prière? Sainte Thérèse, à qui Segond rend ce juste témoignage, qu'elle décrit ses propres expériences avec la précision d'un psychologue, nous avertit qu'elle a reçu de Dieu des grâces extraordinaires. Et c'est aller contre sa pensée que d'édifier une théorie générale de la prière d'après l'*Autobiographie* ou le *Château de l'âme*.

Nous ne prétendons pas que le témoignage des mystiques doive être complètement écarté. Nous aurons souvent recours à ces témoignages. Les expériences mystiques, plus riches, plus pleinement épanouies nous montreront, dans une lumière très claire, des aspirations intérieures que la prière commune laisse dans la pénombre; elles permettent de mesurer toute la gamme supérieure de l'oraison. Mais encore faut-il conserver à cette exaltation de certaines facultés, son caractère exceptionnel et ne pas lui attribuer une valeur générale. Il semble plus conforme à une bonne méthode positive d'étudier surtout les expériences de prière les plus généralisées. A ce titre, les passages de l'Ecriture Sainte, relatifs à la prière du Christ ou à la prière des premières communautés chrétiennes — les psaumes, où depuis vingt siècles des générations successives de croyants ont exprimé leurs émotions religieuses, — les prières liturgiques, le chapelet, l'*Imitation de Jésus-Christ* offrent aux

psychologues des témoignages de toute première valeur. Dans leur analyse, l'observateur découvrira les caractères les plus généraux de la prière, les plus profonds et les plus vrais aussi, car aucune interprétation subjective n'est venue les déformer. On peut dire d'eux ce qu'on a dit du langage : ils sont une « psychologie de la prière pétrifiée ».

Nous croyons que certains ouvrages ascétiques participent à ce privilège, non certes par leur valeur intrinsèque, mais par leur universelle diffusion. Tels sont : les Conférences de Cassien, où le savant abbé de Saint-Victor a condensé la tradition de prière du monachisme oriental et occidental; les ouvrages de saint Bernard, qui ont nourri la dévotion du Moyen âge; les passages de saint Thomas d'Aquin relatifs à la prière, dont l'enseignement de l'Eglise s'est inspiré depuis sept siècles et qui ont, à ce titre, l'autorité d'une expérience très généralisée; plus près de nous, enfin, le Traité de Suarez, sur la prière; les méthodes d'oraison de saint Ignace et de M. Olier; les écrits de saint François de Sales; les pages de Luther et de Calvin, relatives à la prière; le Prayer-Book. Telles sont les sources les plus fidèles, sinon les plus abondantes, des observations psychologiques sur la prière. Nous ne nous attacherons pas exclusivement à elles; mais nous estimons qu'elles ont un titre spécial à représenter l'état d'âme de ceux qui ont prié.

Aucun texte de prière, étranger aux documents chrétiens, n'est mentionné dans cette indication sommaire de nos sources. L'omission n'est rien moins qu'exclusive. Elle tend seulement à préciser l'objet de notre travail. Nous n'étudions pas la prière en général : nous étudions la prière chrétienne. Il nous a paru que cette enquête garderait, en se limitant, plus de profondeur et d'exactitude.

Il est impossible, cependant, de séparer complètement ces

deux domaines, celui de la prière chrétienne et celui de la prière non chrétienne. Toutes les fois qu'un examen comparatif nous a paru nécessaire ou suggestif, nous n'avons pas hésité à l'entreprendre. Les historiens des religions ont publié de nombreux textes de prière, révélateurs d'états psychologiques tantôt analogues à ceux de la piété chrétienne, tantôt dissemblables. Dans la mesure où ces textes autorisaient des conclusions générales, nous les avons utilisés.

Nous considérons comme un devoir de signaler les nombreuses facilités de recherche que nous ont procuré les travaux de l'abbé Pourrat, de l'abbé Brémond, de Delacroix, de Segond et de Heiler. Le livre de Segond, en particulier, nous a été extrêmement utile; et surtout dans la première partie de notre travail, nous avons largement puisé dans sa riche documentation. Il arrive bien souvent que nous ne soyons pas d'accord avec M. Segond; c'est précisément ce qui nous encourage à publier ce livre.

IV

Dans la première partie de notre travail, nous décrirons la prière : nous décomposerons l'état intérieur du fidèle qui prie en ses divers éléments et nous analyserons successivement chacun de ces éléments.

La seconde partie recherchera les sources auxquelles les états décrits doivent être rattachés : sources physiologiques, affectives, sociales, intellectuelles. Nous trouverons sur notre chemin l'explication par le subconscient, très en faveur dans le Pragmatisme contemporain. Nous essaierons, en la discutant, de trouver la vraie marque psychologique de la prière.

Enfin, après avoir remarqué que toute la vie de prière repose sur la croyance à l'efficacité de la prière, nous examinerons cette croyance. Nous affirmerons son universalité, sa vigueur psychologique, sa valeur morale, et nous essaierons de découvrir une interprétation adéquate. Au terme de notre analyse, nous trouverons dans la vie de prière le témoignage d'une réponse divine et l'appel d'une explication transcendante.

CHAPITRE PREMIER

Description psychologique de la Prière.

Article premier : Le Recueillement.

I

« Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre, et, ayant fermé ta porte, prie ton Père qui est présent dans le secret (1). »

Le texte évangélique indique nettement quelle doit être la première attitude d'une âme qui veut prier : cette âme doit se recueillir. Interprète fidèle de la pensée du Maître, la prière chrétienne apparaît d'abord comme une vie de recueillement.

Le recueillement établit une séparation extérieure entre l'homme qui prie et les autres hommes, entre l'acte de la prière et les autres actes de la vie. De même que, dans les religions anciennes, le mot « sacré » indique originairement un objet ou une personne *séparés* pour être ensuite destinés à la divinité, de même la prière, expression pra-

(1) Mathieu, VI6.

tique de la vie religieuse, implique à son premier moment une séparation dans le courant psychologique. Il semble que l'acte religieux, en vertu de l'excellence de son objet, ne puisse s'accommoder des conditions habituelles de la vie.

C'est le sentiment très vif de cette exigence de la vie de prière qui conduisit les premiers moines orientaux dans le désert de Nitrie, à la suite de saint Paul et de saint Antoine. Ils fuyaient de solitude en solitude à la recherche d'une retraite impénétrable. Plus tard, la vie cénobitique remplace la vie érémitique : on vit en commun, mais le silence est déjà rigoureusement prescrit. Et la mesure de cette prescription, universellement acceptée dans les règles monastiques, le livre de l'*Imitation* l'indique : « Dans le silence et la paix, l'âme pieuse progresse; elle découvre les vérités cachées des Ecritures, elle trouve la source des larmes. Elle devient d'autant plus familière avec son Créateur qu'elle s'écarte davantage du tumulte du siècle. De celui qui s'arrache à ses amis et à ses connaissances, Dieu s'approchera et ses Anges avec lui... Celui qui cherche à acquérir les biens intérieurs et spirituels, doit s'éloigner de la foule et vivre avec Jésus (2).

Le même livre de l'*Imitation* nous avertit cependant que la séparation purement extérieure ne suffit pas à produire le vrai recueillement : « Bienheureuses les oreilles qui n'entendent pas la voix bruyante du monde, mais qui *écoutent* au dedans l'enseignement de la vérité. Bienheureux les yeux qui, fermés aux choses extérieures, sont *attentifs* aux choses intérieures. Bienheureux ceux qui pénètrent la réalité intérieure... (3). »

Le recueillement apparaît non comme une simple séparation passive, mais comme une attitude active, comme la

(2) *Imitation*, livre I, chapitre xx.
(3) *Imitation*, livre III, chapitre I.

recherche d'un bien intérieur, infiniment précieux, difficile à obtenir. Et c'est bien là, en effet, la vraie nature psychologique du recueillement. On se recueille, c'est-à-dire, d'après le sens étymologique du mot, on cherche à se saisir soi-même, on cherche à trouver et regarder le moi le plus intime, à prendre pleinement conscience de sa personnalité.

La psychologie contemporaine a beaucoup étudié les composantes de la personnalité. A l'analyse, la représentation du moi humain s'est révélée comme une notion très complexe. Formé très tard chez l'enfant, le sentiment de la personnalité comprend une multitude d'éléments; sensations, souvenirs, projets d'avenir, préoccupations habituelles, attitude sociale, ces éléments divers forment comme un réseau extérieur, aux mailles multiples et enchevêtrées, mais toutes les mailles demeurent unies au centre d'où elles partent et où elles reviennent. Pour exprimer cette opposition du centre et de la périphérie, du moi profond et des états qu'il gouverne, les psychologues ont distingué le « moi » et le « je ». Le « moi », c'est tout l'ensemble des états intérieurs qui ont contribué à la formation de la personnalité complète. Le « je », c'est le principe, la source permanente d'où jaillit l'activité spirituelle. Sous le revêtement des pensées superficielles, le « je » semble quelquefois disparaître. On vit à l'extérieur, on se mêle aux événements passagers, on se disperse. Et dans cette dispersion, la vie psychologique, telle un ruisseau sinueux au milieu de prairies marécageuses, perd sa vigueur. Pour rendre l'énergie au courant intérieur, il faut le ramener dans son lit profond, et par un effort de réflexion, rattacher tous les états de conscience à leur source.

Cette « rentrée en soi », cette prise de possession de soi-même fut pratiquée par les plus anciens philosophes. L'école ascétique des Pythagoriciens qui tenait en honneur

l'examen de conscience, avait bien discerné la valeur psychologique d'un pareil exercice. Sénèque, dans une de ses plus belles pages, souligne l'enrichissement de vie intérieure qu'il éprouvait tous les soirs à se recueillir un moment [4]. Mais nulle part la rentrée en soi ne devient riche en énergie, comme dans le recueillement de la prière. L'âme qui veut s'adresser à Dieu, ramasse ses pensées éparses. Prenant conscience de la gravité de son acte, elle fait taire les mille bruits divers qui attiraient le « moi » au dehors; elle cherche à trouver le centre autour duquel gravite toute la vie psychologique.

Mme Guyon a exprimé cet acte préparatoire du recueillement en des termes d'une remarquable précision :

« Sitôt que l'âme est en *pente centrale*, c'est-à-dire « retournée au dedans d'elle-même par le recueillement, « dès ce moment, elle est dans une action très forte, qui « est une course de l'âme vers *son centre* qui l'attire, et « qui surpasse infiniment la vitesse de toutes les autres « actions... [5]. »

II

Les moyens d'arriver au recueillement sont multiples. Le plus communément employé, c'est le silence : silence extérieur facilement obtenu par la solitude, surtout silence intérieur, plus difficile à réaliser, parce qu'il exige comme un dépouillement de la conscience. Marc-Aurèle avait entrevu la difficulté de ce silence intérieur : « O mon âme, seras-tu donc un jour bonne, simple, une, nue, plus visible « que le corps qui t'enveloppe? Goûteras-tu un jour la dis« position à aimer et à chérir? Seras-tu un jour remplie

(4) Sénèque : *De Ira*, livre III, cap. 36-37.
(5) *Moyen Court.*, chap. XXI, p. 51.

« *de toi seule*, sans besoin, sans regret, sans désir « aucun ? (6) »

Encore faut-il remarquer que le recueillement est souvent obtenu par d'autres moyens que le silence. D'après Bergson, « la pâle immobilité de la pierre » (7) explique le recueillement du contemplateur en face de l'œuvre d'art. Et c'est sans doute une pensée analogue qu'exprimait Amiel, quand il se désolait de ne pas trouver dans les temples protestants, dépourvus de statues et de tableaux, un abri propre au recueillement : « L'âme agitée, tourmentée, qui voudrait, « hors de la maison et des misères quotidiennes, trouver « un lieu où prier en paix, où répandre devant Dieu ses an-« goisses, où se *recueillir en présence des choses éternelles*, « ne sait chez nous, où aller... (8). »

Les vieilles Eglises romanes, obscures, profondes, apportent une aide puissante aux âmes simples qui veulent prier. De leurs grands murs épais et de leurs voûtes pesantes, se dégage une atmosphère de recueillement qui enveloppe l'âme et la conduit doucement à prendre conscience de sa vie intérieure.

Plus efficaces encore que les images visuelles, les rythmes musicaux semblent doués d'une grande puissance de recueillement. Certaines mélodies, à la cadence lente et grave, ont une aptitude particulière à provoquer l'arrêt des sensations extérieures et à concentrer l'attention sur le « moi » le plus intime. Les organisateurs de la liturgie catholique le savent bien, eux qui toujours ont manifesté une prédilection marquée pour le plain-chant. Ils ont justement pensé que la musique moderne, bien capable

(6) Marc Aurèle : *Pensées*, livre X, 1.

(7) Bergson : *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, chap. 1, page 12.

(8) Amiel : *Fragments d'un Journal intime*, tome I, page 146; cité par Segond : *La Prière*, p. 74.

d'exprimer l'envolée mystique de l'âme qui s'élève, n'offre pas généralement cette tonalité unie, calme, apaisante pour les âmes, où les mélodies grégoriennes puisent leur force de recueillement, première condition de la prière.

III

Cette aptitude particulière de certaines sensations à provoquer le recueillement, a conduit les psychologues à se demander si, au recueillement intérieur, ne correspondait pas un état physiologique déterminé. Ayant constaté, après Ribot, la relation étroite de la cénesthésie et de la personnalité, ils ont rattaché le recueillement à un état cénesthésique; quelques-uns même poursuivant systématiquement la réduction des phénomènes moraux à des phénomènes physiologiques, ont assimilé le recueillement à une simple conscience de cénesthésie. Et ils prétendent expliquer ainsi, en particulier, l'union étroite constatée chez tous les peuples, de la prière et de la musique : le rythme extérieur porte au recueillement, parce qu'il provoque un état rythmique de la circulation intérieure, et que la conscience de cet état, c'est précisément le recueillement (9).

La première partie de cette interprétation n'est pas sans quelque vraisemblance. Les liens étroits de l'âme et du corps peuvent se traduire par une corrélation également étroite d'actes spirituels et d'états corporels. Mais, dans le cas particulier du recueillement l'observation ne découvre pas cette liaison effective. Telle expérience de recueillement s'accompagne de silence et de solitude; telle autre s'accommode mieux d'images visuelles, telle autre recherche la cadence musicale; et dans quelques cas même les gestes

(9) Godferneaux : *Le sentiment et la Pensée*, Ire partie, chap. IV, p. 49

ont leur part d'influence. On ne voit pas comment des actes aussi divers peuvent provoquer un état cénesthésique identique : sur ce sujet aucune conclusion générale ne s'impose.

Ce qui s'impose nettement, au contraire, c'est l'impossibilité de réduire le recueillement à la cénesthésie. Le recueillement, nous a déjà apparu, non pas uniquement comme une séparation du monde extérieur, mais surtout comme une recherche active du « moi » intérieur : « Bienheureux ceux qui, fermés aux choses extérieures, *font attention* aux choses intérieures. » Le recueillement est un effort d'attention pour se mieux connaître et se mieux posséder. Que cet effort d'attention soit bien l'aspect essentiel du recueillement, nous en trouvons la confirmation dans l'utilisation universelle de la méditation pour conduire l'âme à cette prise de possession d'elle-même. Alors que les moyens extérieurs varient suivant les consciences, la réflexion attentive, que les auteurs du Moyen âge appellent la *Consideratio* et qu'on nomme aujourd'hui la méditation, est universellement recommandée. Ce moyen de « rentrer en soi » a paru si nécessaire, que les maîtres de la vie spirituelle ont eu l'ambition d'instituer une « méthode » de retraite intérieure. Dans la méthode de saint Ignace, de saint François de Sales, de saint Sulpice, le prélude de l'oraison comprend toujours un acte préparatoire de recueillement, et cet acte est un effort intellectuel.

« Avant de commencer, je me tiendrai debout le temps de réciter l'oraison dominicale, à un ou deux pas de l'endroit où je dois méditer, l'esprit élevé vers le ciel, et je considérerai comment *Dieu*, notre Seigneur, me *regarde* (10). »

Saint François de Sales donne le même conseil :

« Je vous marque premièrement la préparation, laquelle

(10) *Exercices Spirituels*, trad. Jenneseaux, p. 81.

« consiste en deux points : dont le premier est de se mettre « en la présence de Dieu. » Et quelques lignes plus loin, il indique la raison de cet exercice : « ... Ne voyant pas « Dieu de nos yeux, *nous nous oublions* bien souvent... « C'est pourquoi, toujours, avant l'oraison, il faut provo- « quer une *attentive pensée* et considération de cette pré- « sence de Dieu (11). »

A travers ces témoignages divers, on aperçoit ainsi progressivement dessinée la nature psychologique du recueillement. L'âme qui se recueille se sépare extérieurement de la vie normale. Elle établit en elle-même le silence intérieur : puis, ramassant ses énergies dispersées, elle les concentre, elle descend au plus profond d'elle-même, à ce centre intérieur où ses tendances convergent et où elle les saisit pour les faire servir à un acte supérieur.

Ainsi à son premier stade, qui est encore un prélude, la prière se manifeste comme un effort d'autonomie, comme une poursuite de maîtrise intérieure. Et cette maîtrise s'exerce surtout par la pensée et au profit de la pensée. Les sens se taisent, les images s'effacent, seule la pensée veille; elle se cherche pour se donner et s'élever plus puissante vers Dieu : ce sera l'effort d'élévation.

Article II : L'effort d'élévation.

I

Saint Jean Damascène a défini la prière : *ascensus mentis in Deum, petitio decentium a Deo* (12). Cette définition, reproduite par saint Thomas d'Aquin, est généralement ac-

(11) *Introduction à la Vie dévote*, IIe Partie, chap. II.
(12) Saint Jean Damascème : *De orth. fide*, III, chap. XXIV.

ceptée par toutes les confessions chrétiennes, et c'est à juste titre, car elle marque nettement le premier acte psychologique d'un homme qui prie : *ascensus mentis in Deum.* La prière est un acte d'élévation vers Dieu.

Le mot élévation doit être entendu comme une métaphore. Il indique le mouvement d'une âme qui porte sa pensée sur un objet supérieur à elle-même, supérieur au monde, supérieur à tous les objets de ses représentations habituelles. Cet Etre, on l'appelle Dieu.

Croyance à *Dieu,* mouvement de la pensée pour se fixer sur *Dieu,* tel est le premier élément psychologique de toute prière, de la prière chrétienne en particulier. Nous avons fait allusion, dans notre préface, à l'existence d'une interprétation différente dans la psychologie contemporaine. Myers croit que l'on peut avoir l'attitude de la prière et ne pas élever son âme vers Dieu : « A la question : Qui « devons-nous prier? Nous répondons, si étrange que soit « la réponse, que cela n'a pas une grande importance... « Dire que Dieu nous entend, ce n'est que répéter le prin- « cipe fondamental, à savoir l'influx de la grâce qui sans « cesse émane de l'univers spirituel (13). »

Prise au sens littéral, cette affirmation d'une prière vide de tout contenu divin ne nous paraît pas justifiée. L'attitude d'une âme qui s'adresse à un Dieu possible, ou à un être purement naturel, ou qui se concentre en elle-même, cette attitude ne mérite à aucun titre le nom de prière. Dans toute prière religieuse, il y a deux termes : l'âme qui prie et l'Etre divin auquel cette âme s'adresse.

Sans doute, la représentation de l'Etre divin apparaît très diverse dans les expériences de prière : elle n'implique pas un concept théologique déterminé, défini en termes bien précis. Encore cette diversité des représentations a-t-elle des limites. L'Etre vers lequel l'âme en prière

(13) Cité par W. James : *Variétés de l'Expérience Religieuse*, p. 390.

cherche à s'élever est un être supérieur, habituellement invisible, capable d'agir sur les forces du monde par des interventions extraordinaires, doué d'une puissance supérieure à tous les pouvoirs terrestres. C'est « un Compagnon Idéal, secourable aux misères humaines », a écrit William James. Entrevus parfois grossièrement, ces caractères sont comme un revêtement de l'infini aux regards infirmes des esprits simples. Ils renferment un contenu théologique, vague peut-être, mais réel.

Pour le cas particulier de la prière chrétienne, ce n'est pas assez dire que l'âme pieuse élève sa pensée vers un Être divin, il faut ajouter que cet Être divin est conçu nettement comme un Être personnel. Les historiens des religions, ont signalé, chez quelques peuples, des manifestations de prière adressées à un Être impersonnel : sans être généralisé, comme on l'a prétendu, le cas est cependant fréquent dans les tribus sauvages. Rien de semblable dans la prière chrétienne. Celle-ci a pris naissance dans les communautés juives, où l'on invoquait déjà Iaweh, « le dieu jaloux » qui sonde les reins et les cœurs, qui se souvient de ses promesses, qui est sensible à l'offense comme à la reconnaissance. Malgré le contact de la pensée hébraïque et de la pensée alexandrine, la conception personnaliste de la divinité était demeurée intacte dans les communautés juives du premier siècle. Elle est passée dans la prière chrétienne.

Seulement, elle s'est élevée. Elle s'est débarrassée des éléments psychologiques de colère, de vengeance, de justice rigoureuse qui ne s'accordaient plus avec l'enseignement de Jésus. Elle a revêtu des attributs nouveaux de bonté et de miséricorde. Le Dieu de la prière chrétienne, c'est toujours le Dieu personnel des Juifs, entièrement séparé du monde par sa nature transcendante. Mais ce Dieu est un Père. Entre lui et ses fidèles, il y a un lien nouveau qui permet des rapprochements intimes. « Vous n'avez pas reçu un esprit « de servitude, dit saint Paul, pour être encore dans la

« crainte, vous avez reçu un esprit d'adoption, en qui nous « crions : Abba Père [14].

De cet élément nouveau découle un caractère très original de la prière chrétienne. L'ascension de l'âme a pour objet un Être divin qui apparaît à la fois très supérieur au monde et très voisin de l'humanité. Cet Être divin domine le monde d'assez haut pour lui imposer ses volontés quand il veut exaucer les prières des chrétiens. Mais il y a chez lui, en même temps, tous les sentiments élevés d'une conscience humaine : il connaît nos désirs, il entend nos plaintes, il reçoit nos promesses, il est tellement près de l'âme pieuse que celle-ci le traite comme son ami. Pour l'auteur de l'*Imitation*, l'oraison devient « une conversation ». La même métaphore est fréquemment employée : elle ne signifie pas nécessairement que Dieu répond au discours intérieur de l'âme : elle indique plutôt l'aspect familier sous lequel apparaît à cette âme le Dieu de sa prière. On s'adresse à Dieu comme à un ami avec lequel on cause dans l'intimité.

Il était naturel que, dans la représentation de Dieu, cet aspect de familiarité effaçât un peu le premier aspect de transcendance : celui-ci demeure, mais au second plan. Dans la plupart des témoignages que nous analyserons, nous constaterons que les âmes pieuses s'adressent au Père plutôt qu'au Maître tout puissant : sans oublier sa grandeur, elles considèrent surtout sa condescendance. Or, parmi les personnes divines, il en est une qui a manifesté, d'une manière sensible, ce rapprochement mystérieux de la créature humaine et de Dieu : c'est vers elle que les âmes chrétiennes élèveront leur pensée. Et ainsi, comme en vertu d'une nécessité interne parfaitement logique, la personne de Jésus est devenue l'objet habituel des représentations pieuses. Jésus, c'est bien, pour les âmes pieuses, le Dieu tout-puis-

(14) Saint Paul : Epître aux Rom., VIII, 15.

sant. Mais c'est encore une personne vivante, dont les pensées leur sont connues et qui partage leurs sentiments. En lui, divinité, personnalité, condescendance se trouvent unies d'une façon plus éclatante : et l'âme qui veut s'élever jusqu'à Dieu, se dirige naturellement vers Lui.

II

Les réalisations expérimentales de cette élévation sont multiples. Tout au bas de l'échelle psychologique, nous trouvons un premier effet d'ascension dans les gestes et l'attitude extérieure. Pour les esprits dépourvus de toute culture, il n'est pas de moyen plus efficace d'élévation spirituelle. Le sauvage qui veut invoquer la divinité tend ses bras vers le ciel, pousse des cris, accompagne ses prières de chants et de danses. Impuissant à considérer Dieu intérieurement, il essaie de provoquer une atmosphère d'exaltation extérieure qui surélève sa vie psychologique au-dessus des occupations vulgaires, et souvent l'ascension de son âme ne dépassera pas cette grossière évocation de l'invisible.

Nous retrouvons ce même effort d'exaltation extérieure déjà plus affiné, mais bien matériel encore dans la prière juive. La fumée du sacrifice qui s'élève vers le ciel satisfera longtemps ce besoin de prière du peuple choisi. Iahweh par la bouche de ses prophètes, protestera contre ce formalisme extérieur : il déclarera son indifférence à la graisse des animaux et à la fumée des victimes brûlées sur les hauts lieux, il demandera, à la place de ces oblations, « un cœur contrit et humilié ». Mais la parole des prophètes n'eut jamais complètement raison des superstitions juives; malgré le progrès des âmes vers une religion plus spirituelle, Jésus reprochera encore aux Pharisiens le formalisme de leurs prières : « Lorsque vous priez, ne faites pas comme

« les hypocrites, qui aiment à prier debout dans les syna-
« gogues et au coin des rues, pour être vus des hommes...
« Dans vos prières ne multipliez pas les paroles, comme font
« les païens, qui s'imaginent être exaucés à force de pa-
« roles... [15]. »

Tout en acceptant les pressantes exhortations du Christ à la prière du cœur, l'Eglise primitive n'a pas supprimé la prière des gestes et de la voix. Elle a discerné l'immense difficulté que présentait à l'ensemble des âmes l'élévation intérieure vers un Etre invisible et infini. Si elle eut le souci d'épurer le formalisme juif, si elle élimina des cérémonies chrétiennes tout ce qui tendait à donner au corps une trop grande place, elle garda les manifestations extérieures d'ascension vers Dieu. Les plus anciennes peintures des catacombes représentent des orantes, la tête et les bras levés vers le ciel : c'était l'attitude ordinaire de la prière. La liturgie primitive, résumée dans les cérémonies de la messe et les heures canoniales, fut établie précisément pour offrir à des âmes encore à demi-païennes une aide constante dans la difficile montée vers des régions spirituelles. Créée dans ce but, cette liturgie apparaissait très vivante : elle mettait en action clergé et fidèles, au moyen des psaumes, des litanies, des oraisons, elle parlait aux yeux et aux oreilles, elle indiquait des attitudes corporelles très diverses : elle tenait l'âme sans cesse en éveil, et sans cesse la soutenait dans son effort d'ascension. Saint-Benoît qui a réglementé la prière des moines occidentaux, a laissé très peu d'instructions sur la prière du cœur : il ne la méconnaissait pas certes, mais il pensait avec raison qu'à ces moines défricheurs, copistes, ouvriers, l'oraison mentale eut été trop difficile, qu'il leur fallait un moyen d'élévation plus rapproché de leurs occupations matérielles, et il établit pour eux le chant de l'office, renouvelé sept fois par jour.

(15) Math., VI, 5, 7; XXIII, 14.

Cette tendance à chercher dans les attitudes du corps ou les rites extérieurs un moyen d'élévation intérieure a de trop profondes racines dans la vie psychologique pour disparaître jamais. Nous la voyons vivante à toutes les époques du christianisme, plus vivante surtout, quand la prière est plus généralisée. Il semble qu'elle ait trouvé sa plus puissante expression dans les cathédrales gothiques où toutes les parties de l'édifice, pierres, colonnes, sculptures, vitraux semblent inviter l'âme qui prie à élever son cœur vers le ciel, et où toute l'œuvre d'art visait à devenir « le miroir » du monde invisible.

Les attaques de Luther et de Calvin, condamnant en bloc toutes les dévotions extérieures, révèlent chez leurs auteurs une méconnaissance des besoins psychologiques. La prière protestante, presque entièrement dépourvue de liturgie extérieure, reste froide. William James a remarqué que les conversions du catholicisme au protestantisme sont rares, et il en attribue la cause au dénuement extérieur de la prière protestante [16]. Il y a d'autres causes sans doute, mais celle-là en est une, et la remarque de William James, souligne fortement ce fait, que l'élévation de l'âme, difficile aujourd'hui comme hier, demande à être aidée, chez la plupart des hommes, par la prière du corps.

III

A un degré plus avancé de piété, l'âme en prière cherche à s'élever vers Dieu au moyen d'images intérieures. Elle n'a plus besoin de gestes, de paroles ou de cérémonies : dans le silence d'un lieu solitaire, elle puise en elle-même l'aliment de son ascension psychologique. Elle rassemble ses

(16) W. James, *op. cit.*, p. 385.

souvenirs religieux et essaie de fixer son attention sur une image, révélatrice de quelque attribut divin. Entre toutes ces images, aucune n'a exercé sur la piété intérieure une puissance d'attraction aussi grande que l'image de l'humanité de Jésus. L'âme de saint Bernard fut particulièrement avide de cette contemplation. Dans les nombreux sermons qui nous restent de lui, nous le voyons sans cesse porter l'esprit de ses auditeurs sur les scènes de la vie mortelle de Jésus, la crèche, Nazareth, le Calvaire surtout. Et s'il propose cette image aux autres, c'est qu'il en a éprouvé lui-même la bienfaisante influence.

« Pour moi, mes frères, disait-il un jour à ses moines, « dès le début de ma conversion, à la place des mérites que « je savais me manquer, j'eus soin de cueillir un bouquet « de myrrhe et de le placer sur ma poitrine, bouquet formé « de toutes les angoisses et de toutes les amertumes que « mon Seigneur a éprouvées, d'abord de ses privations « d'enfant, puis des labeurs de ses prédications, des fati- « gues de ses voyages, de ses veilles dans la prière, de ses « tentations après ses jeûnes, de ses larmes de compassion, « des embûches de ses contradicteurs, des périls venant de « la part de faux frères, enfin des injures, des crachats, « des soufflets, des sarcasmes, des moqueries, des clous et « autres choses semblables que, au témoignage surabondant « de l'Evangile, il a supportés pour notre salut. Et parmi « ces menues tiges de myrrhe odorante, je n'ai pas cru « devoir laisser de côté la myrrhe dont il fut abreuvé sur « la croix, ni celle dont on l'a oint pour sa sépulture (17). »

Sainte Brigitte a eu, à l'âge de 10 ans, une vision du Sauveur crucifié, et depuis ce jour, elle fait de cette vision l'aliment de sa piété.

(17) Saint Bernard, *In Cantica sermo*, XLIII, 3, 4.

« Brigitte entendant prêcher un jour sur la passion du « Christ, dit Birger son biographe, gravait avec amour « dans son cœur ce qu'elle entendait. La nuit suivante, le « Christ se montra à elle dans l'état où il était au moment « de sa crucifixion, et lui dit : Voilà comment j'ai été blessé. « Brigitte pensant que le Sauveur venait d'être de nouveau « crucifié, lui répondit en esprit : O Seigneur, qui vous a « traité ainsi ? — Ceux qui me méprisent et dédaignent mon « amour, répondit-il. Brigitte, revenue à elle, garda à partir « de ce jour, un tel souvenir de la passion du Christ « qu'elle ne pouvait y penser sans pleurer. Elle éprouvait « une si grande douceur à contempler les plaies de son « époux, qu'elle en était parfois toute embrasée d'amour « et que la componction lui faisait verser des larmes (18). »

Beaucoup d'autres images intérieures encore aident l'âme à prier. Les exercices spirituels de saint Ignace prescrivent comme prélude de chaque oraison « la composition du lieu ». Tel est le prélude de la méditation sur la mort :

« Je me figurerai que je suis sur mon lit de mort, et je « me représenterai toutes les circonstances de mes derniers « moments (19). »

Tel encore le prélude de la méditation sur les Deux Etendards :

« On se représentera une vaste plaine près de Jérusalem, « au milieu de laquelle se trouve Notre-Seigneur Jésus-« Christ, Chef souverain de tous les hommes vertueux, et « une autre plaine, près de Babylone, où est Lucifer, le chef « des ennemis (20). »

(18) Birger : *Vita Sanctae Brigittae*, 2, 138.
(19) *Exercices*, p. 101.
(20) *Exercices*, p. 183.

La diffusion de ce qu'on appelle « les dévotions », dévotion au Sacré-Cœur, aux Plaies de Notre-Seigneur, à la Sainte Vierge, aux Saints, relève de cette même loi psychologique. L'âme en prière, désireuse de s'élever vers l'invisible, se heurte à toute l'inertie de sa nature corporelle, et cherche un guide pour l'aider dans son acheminement spirituel. L'imagination le lui donne. Elle transforme les objets observés, les paroles entendues, les émotions éprouvées, elle ôte les détails vulgaires qui diminuent toutes ces choses dans le monde matériel, et elle offre à l'âme une figure idéalisée où les caractères divins transparaissent plus clairs, plus purs, plus bienfaisants.

IV

Les âmes, profondément pénétrées de l'esprit de prière considèrent ce recours aux images extérieures comme une infirmité de leur nature. Elles visent plus haut. Elles désirent une élévation plus spirituelle, toute dégagée des représentations extérieures et des images sensibles.

Saint Augustin, s'inspirant des théories platoniciennes sur le dualisme de la matière et de la forme, exhortait les chrétiens à s'élever, dans la prière, au dessus des images sensibles :

« Quand tu penses à Dieu, si une représentation sensible « et corporelle vient à ton esprit, chasse-la, repousse-la, « méprise-la, rejette-la, fuis-la [21]. »

Au même siècle, Cassien enseignait que les moines élevés à l'oraison parfaite ne s'arrêtent plus à l'humanité du Christ, mais « qu'ils contemplent sa divinité avec des yeux très « purs ».

(21) Epît. CXX, 13.

Tauler exprime la même idée en termes plus précis encore :

« Heureux celui qui efface continuellement de son esprit « les représentations sensibles et les images, qui se replie « au-dedans de lui, et là s'élève à Dieu; qui finit enfin par « oublier d'une certaine manière les formes sensibles et arrive ainsi à se porter intérieurement, avec une intelli « gence nue, simple et pure, et une volonté semblable, sur « l'objet le plus éminemment simple, Dieu. Rejette donc « de ton esprit, tous les fantômes, espèces, images et formes « des choses créées et étrangères à Dieu pour t'occuper du « Seigneur intérieurement avec l'intelligence, le cœur et « la volonté totalement nus. Car le but de tous les exercices « spirituels est celui-ci : se porter vers le Seigneur Dieu, « et se reposer intérieurement en lui par l'intelligence tota« lement purifiée et par l'amour très fervent, sans images « sensibles et sans entraves [22]. »

Cette élévation toute spirituelle n'apparaît pas comme le privilège exclusif de la contemplation mystique. Elle trouve là sans doute sa réalisation parfaite, et c'est au sujet de la vision mystique que les expériences d'élévation spirituelle sont surtout envisagées. Mais dans la prière commune, la considération intellectuelle existe déjà sous la forme d'une réflexion attentive sur l'Etre Invisible et Transcendant. Considération bien imparfaite sans doute : elle reste le plus souvent à l'état de contemplation abstraite et discursive; elle ne devient *intuition* spirituelle que dans de rares circonstances. Elle est bien présente cependant, et par elle, de très humbles prières entrent dans le champ des plus grandes valeurs psychologiques. « Après l'action de l'imagination, « s'ensuit l'action de l'entendement », dit saint François de Sales, dans la méthode d'oraison qu'il propose aux gens

(22) *Traité de Adhaerendo Deo*, chap. v.

du monde ([23]). Mais l'esprit se lasse bientôt de cet effort d'attention intellectuelle. Il retombe de lui-même, dans le monde des images visibles : à la considération intellectuelle, l'image se mêle, elle lui fait escorte, et prend souvent la première place. Les mystiques et quelques âmes animées d'un grand esprit de prière ont seuls le privilège d'une pure ascension spirituelle sans intervention habituelle de l'imagination.

V

Si nous cherchons à dégager de ces témoignages divers une vue d'ensemble et à discerner le caractère psychologique de l'élévation vers Dieu, la prière apparaît à son premier moment, non pas précisément comme une élévation, mais comme un effort d'élévation, et cet effort est essentiellement un effort de pensée.

Le caractère nettement actif de la prière a été fort bien aperçu par Joseph de Maistre, au sixième Entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, quand il réfute les objections du sénateur sur l'identification de la prière et du désir. Les mêmes objections du sénateur ont été reprises par Segond, qui prétend montrer leur accord avec l'expérience de la vie de prière. La prière se caractériserait surtout « comme une « aspiration sous la forme essentielle du désir. Elle serait la satisfaction d'un besoin, « le soupir d'une âme de désir « vers la délivrance ([24]) ». Nous aurons l'occasion de marquer plus loin la place du désir dans la prière. Nous verrons qu'il faut voir en lui une des sources de la prière. Mais considérée en elle-même, dans son existence concrète, la vie de prière apparaît comme une activité et non comme

(23) *Introduction à la Vie dévote*, IIe Partie, chap. v.
(24) Segond, *op. cit.*, p. 90.

un désir ou un soupir de délivrance : elle implique un effort. En même temps qu'il cherche à s'élever mentalement vers l'Invisible, l'esprit sent une résistance. Le poids du corps l'attire dans le monde matériel et gêne par d'incessantes entraves le libre essor de la pensée. Cassien ne croit pas à la possibilité d'une élévation continuelle et il recommande à ses moines de se servir d'oraisons jaculatoires pour soutenir leur effort d'attention. Richard de Saint-Victor compare cet effort d'ascension au vol des oiseaux qui s'élèvent très haut dans les airs, puis redescendent un instant après vers la terre, se portent à droite et à gauche, décrivent des circonférences, et pendant quelques courts instants, restent immobiles, comme suspendus dans les airs. Le vol de l'âme représente le même effort d'ascension, les mêmes courbes, les mêmes alternatives de montées et de descentes : rarement l'esprit plane et s'arrête immobile dans la contemplation de Dieu.

La prière, c'est l'effort pour monter. Quelquefois même, elle ne contient pas autre chose que cet effort : et ce sera là un des aspects de l'état que les auteurs ascétiques appellent la sécheresse. L'âme se désole de voler péniblement et de ne point s'élever : chaque ascension est accompagnée d'une descente, chaque essor de ses ailes est arrêté par une entrave qui gêne leur libre vol vers la hauteur. Cependant, toutes les âmes religieuses reconnaissent dans cet effort obstiné une vraie prière. Pendant plusieurs années, sainte Thérèse ne connut pas d'autre oraison que celle-là :

« Très souvent, et cela pendant des années, j'étais plus
« occupée du désir de voir la fin de l'heure que j'avais résolu
« de donner à l'oraison, plus attentive au son de l'hor-
« loge qu'à de pieuses considérations. Bien des fois, j'aurais
« préféré n'importe quelle pénitence, si sévère fut-elle, à
« l'effort qu'il me fallait faire pour entrer dans le recueil-
« lement de l'oraison. Oui, en vérité, si violent était le

« combat que me livrait le démon — ou peut-être ma mau-
« vaise nature — pour m'empêcher de me rendre à l'orai-
« son, si profonde était la tristesse dont je me sentais saisie
« dès mon entrée à l'oratoire que j'avais besoin, pour me
« vaincre, de rassembler tout mon courage, lequel, dit-on,
« n'est pas petit: et en effet, Dieu me l'a donné bien supé-
« rieur à celui d'une femme; seulement, j'en ai mal usé.
« A la fin, il venait à mon aide, et quand j'avais ainsi fait
« effort sur moi-même, je goûtais plus de tranquillité et
« de consolation dans la prière qu'à d'autres jours où j'y
« avais été conduite par attrait... (25). »

Nous avons ajouté que l'effort d'élévation se manifestait comme *un effort de pensée.* Dans ce mouvement d'ascension vers Dieu, les forces vives de l'âme s'unissent pour soutenir l'attention de l'esprit. Que le sauvage traduise grossièrement sa prière par des gestes d'élévation, que le chrétien fidèle vienne chercher dans la cathédrale une atmosphère d'exaltation religieuse, que la piété plus profonde de saint Augustin, de saint Bernard, de saint François de Sales s'attache à contempler longuement l'image intérieure du Sauveur, ou que ces mêmes saints aux heures de plus grande ferveur, cherchent à s'élever vers le Verbe spirituel, nous retrouvons, dans tous ces états le même effort pour fixer l'attention intérieure sur un objet invisible et pour dégager « la pointe extrême de la raison », comme dit saint François de Sales. L'entendement considère dans le monde sensible ce qui exprime une idée de bonté et de puissance, il monte, comme par degrés, de symboles grossiers à d'autres symboles dépouillés de matière, jusqu'au moment où la pensée, si elle le peut toutefois, vole de ses seules aides spirituelles et se repose en la présence de Dieu.

(25) Sainte Thérèse : *Vie* écrite par elle-même, Ier vol., chap. VIII, traduction par les Carmélites de Paris; 6 volumes, Paris, 1907.

ARTICLE III : Le sentiment de Présence.

I

L'effort de l'âme pour s'élever s'accompagne normalement d'un état de calme, de sérénité, de clarté intérieure, analogue aux dispositions affectives et actives provoquées en nous par la présence secourable d'un ami. On appelle communément cet état le sentiment de présence.

Etablir son existence ne présente au psychologue aucune difficulté. Les témoignages sont nombreux sur ce sujet, et les descriptions abondantes.

La méditation philosophique présente quelquefois comme une ébauche de cet état religieux. Dans une âme ardente, qui a longuement considéré les vérités métaphysiques, la réflexion prolongée peut éveiller un sentiment de contact des réalités spirituelles. La page souvent citée du philosophe vaudois, Charles Sécrétan, exprime, mieux que toute autre, ce sentiment :

« Si j'ai quelquefois envié le don d'éloquence de Jouffroy, « c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, « sur la terrasse d'une vieille Eglise, *je sentis entrer en moi*, « avec le rayon d'une étoile, l'*intelligence de cet amour*. « Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était « pas fondé. Je rentrai chez moi avec quelque hâte. J'es« sayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire « l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une « impétuosité que j'ignorais et qui ne m'est jamais reve« nue : je m'efforçai de graver *l'éclair* sur des pages que « je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les « enferme existe encore; mais je n'oserais l'ouvrir, certain

« que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et « les mots tracés alors par la plume. Depuis ce moment, « j'ai vécu, j'ai souffert, j'ai eu des torts dont le souvenir « me laboure, j'ai essayé de bâtir des systèmes; les motifs « de nier ont passé sur mon âme, j'ai vu les difficultés se « dresser l'une sur l'autre, j'ai compris que je n'avais « réponse à rien, mais je n'ai jamais douté. *L'évidence du « contact* prévaut sur tous les raisonnements, sur tous les « spectacles, sur toutes les fautes. Nous sommes aimés, Dieu « nous veut quand même... ([26]). »

Ce contact intérieur, dont parle Sécrétan, nous le retrouvons dans les expériences de prière chrétienne, plus précis et plus complètement analysé. Sainte Gertrude a noté l'heure où, pour la première fois, elle éprouva ce sentiment dans sa plénitude :

« Le soir, avant de me coucher, dit-elle, comme je m'étais « agenouillée pour prier, ce passage de l'Evangile s'offrit « tout à coup à ma pensée : « Si quelqu'un m'aime, il « gardera ma parole et mon père l'aimera, et nous vien- « drons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. » En « moi, mon cœur de boue sentit, ô Dieu infiniment doux, « que vous veniez d'arriver chez lui ([27]). »

L'auteur de l'*Imitation* considère la vie de prière comme un entretien avec un Etre présent. L'âme ne borne pas son activité à de simples demandes ou à des méditations sur des vérités abstraites. Elle « converse » avec Jésus-Christ. Elle parle, mais surtout « elle écoute ce que le Seigneur Dieu « dit en elle », elle a, au dedans d'elle-même « un hôte », elle vit « dans une douce familiarité » avec son ami inté-

(26) 1° Charles Sécrétan : *La Civilisation et la Croyance;* IIe Partie, chap. III.

(27) 2° *Révélationes*, II, chap. III, cité par Pourrat : *Spiritualité chrétienne*, tome II, p. 129.

rieur; elle marche en présence de Dieu dans la vérité et l'humilité; elle écoute « la Vérité parler au dedans d'elle-« même, sans aucun bruit de parole ». Elle proclame heureuses « les oreilles toujours attentives à recueillir ce souffle « divin (28) ».

La méthode d'oraison de saint Ignace, et plus encore celle de saint François de Sales et de M. Olier soulignent le caractère transitoire de la méditation intellectuelle : celle-ci sert à préparer l'union affective de l'âme avec Dieu, et cette union consiste précisément dans un sentiment de présence intérieure. Quand l'âme éprouve ce sentiment, elle ne doit pas s'enquérir d'autres considérations, mais s'attacher à lui, assurée d'avoir trouvé la véritable oraison (29).

Nos réflexions du précédent article relatives à la sécheresse, confirment l'autorité de ces témoignages : si l'âme

(28) *Imitation*, livre II, chap. VIII; livre III, chap. III, IV, XVI; XXI et *passim*.

(29) Le Vénérable Louis du Pont, le biographe du Père Alvarez, rapporte ses expériences personnelles en ces termes : « J'ai expéri-« menté dans l'oraison, et en d'autres temps, diverses manières de « la présence de Dieu. Quelquefois, il semble que nous voyons Dieu « présent, non pas avec les yeux du corps, ni dans un jour bien « clair, ni seulement par discours, mais d'une façon particulière, « où tout à coup l'âme sent qu'elle a devant soi celui auquel elle « parle, qu'elle écoute et qui l'entend... Cette connaissance est sem-« blable à celle qu'un homme a d'un autre, lorsque s'entretenant « avec lui, la lumière vient à s'éteindre, et qu'il demeure dans « l'obscurité sans le voir, ni l'ouïr, ni sentir aucun de ses mouve-« ments. Et néanmoins, il le sait présent et lui parle comme étant « avec lui. » Cf. Vénérable du Pont. *Mémoires*, d'après Poulain. *Grâces d'oraison*, p. 99.

L'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*, de Brémond, contient des témoignages très intéressants relatifs au sentiment de présence. Voir, en particulier, le tome II, l'*Invasion abystique*, pp. 243, 552-554, 560.

souffre de produire d'incessants efforts, si elle se désole d'être seule, si elle compare sa détresse à l'isolement d'un voyageur perdu dans le désert, c'est donc que l'effort d'ascension a son complément habituel dans l'aide secourable de Dieu présent à l'âme et témoin de sa lutte. Sainte Thérèse, qui demeura longtemps privée de ce sentiment de présence, note bien le caractère anormal de son état : à des grâces extraordinaires, elle devait être préparée par de plus grandes peines.

Les témoignages protestants relatifs aux expériences de prière, donnent une large place à la description du sentiment de présence. Starbuck, Flournoy, James, Leuba, ont recueilli des documents très affirmatifs. Dans la collection du professeur Starbuck, un pasteur raconte avec quelle intensité, un jour, « son âme s'ouvrit dans l'infini ».

« Je me rappelle la nuit, et presque l'endroit même au « sommet d'une colline, où mon âme s'ouvrit, pour ainsi « dire, dans l'Infini : il y eut une rencontre, comme de « deux fleuves bouillonnants, entre le monde intérieur et le « monde extérieur. » « C'était comme si l'abîme ouvert « dans mon âme par ma propre lutte intérieure avait suscité « l'autre, l'abîme insondable qui s'étend au-delà des étoiles. « J'étais là seul avec mon Créateur, avec Celui sans qui « rien n'existerait au monde, ni la beauté, ni l'amour, ni « la tristesse, ni même la tentation. Je ne le cherchais pas, « je sentais la parfaite harmonie de mon esprit et du sien. « La conscience ordinaire du monde extérieur s'était éva- « nouie en moi. Il ne me restait rien que l'exaltation d'une « joie ineffable. Comment décrire une telle présence? « C'était comme l'effet produit sur nous par un grand or- « chestre, quand toutes les notes se sont fondues en une « vaste harmonie, où nous perdons la conscience de tout, « sauf de l'émotion qui remplit notre âme et la fait presque « éclater. Dans le silence profond de la nuit, vibrait un

« silence plus solennel encore. Il y avait dans les ténèbres « une présence que je sentais d'autant plus qu'elle était « invisible. Je ne pouvais pas plus douter de la présence « de Dieu que de la mienne. S'il y en avait une moins « réelle que l'autre, c'était la mienne [30]. »

Dans les exemples déjà cités, le sentiment de présence apparaît comme un état passager. C'est le cas le plus fréquent. Il illumine la prière d'éclairs rapides, il la soutient par des poussées intermittentes. La prière mystique, — et c'est là un de ses caractères — est favorisée par une présence de Dieu *permanente* et par un sentiment très intense de cette présence. Sainte Catherine de Sienne a reçu cette faveur, et elle en a marqué nettement le caractère psychologique dans ses Dialogues.

« A ceux-là qui ont atteint la perfection de l'amour, dit « le Seigneur dans le Dialogue, je fais la grâce de sentir « que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que, dans les « autres, je m'en vais et je reviens, non que je leur retire « ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence. Avec « ces très parfaits, parvenus à la grande perfection et qui « sont morts entièrement à toute leur volonté; je n'agis pas « de la sorte. Sans interruption, je me repose en eux, et « par ma grâce et par l'expérience que je leur donne de « ma présence. Dès qu'ils veulent unir leur esprit à moi « par sentiment d'amour, ils le peuvent; parce que leur « désir est arrivé à une si grande union avec moi par sen- « timent d'amour que rien au monde ne l'en peut séparer... « Ces âmes très parfaites ne perdent jamais le sentiment de « ma présence [31]. »

(30) Cité par William James : *Variétés de l'Expérience religieuse*, p. 57.

(31) *Dialogue* : Deuxième réponse; traduction Hurtaud, I, pp. 268, 273.

II

Au point où nous en sommes, nous pouvons admettre comme un fait indubitable que l'âme en prière éprouve le sentiment d'une présence extérieure à elle et bienfaisante. Dans quelques expériences, ce sentiment se discerne avec peine, ou même il se voile : mais il est trop généralement attesté pour n'être pas considéré comme un élément constitutif de la vie de prière.

Si l'existence de ce sentiment n'est pas douteuse, son interprétation psychologique présente au contraire de singulières difficultés d'analyse. Qu'est-ce juste que ce sentiment de réalité? Comment un objet invisible peut-il provoquer dans la conscience un état analogue à la perception d'un objet sensible? Et quelles sont les réactions intérieures qui déterminent ainsi la croyance à la présence de Dieu?

« D'après la conception qui s'oppose au mysticisme, à « laquelle on peut donner le nom de rationalisme, écrit « William James, toutes nos croyances, en dernière analyse « doivent être fondées sur des raisons explicites qui sont de « quatre sortes : 1° Des principes abstraits bien définis; « 2° Des faits sensibles définis; 3° Des hypothèses définies « fondées sur ces faits; 4° Des conséquences définies logi- « quement déduites [32]. » Dans ces quatre sources de croyance, qui peuvent aisément se réduire à deux : faits sensibles et raisonnements, le sentiment de présence propre à la prière ne trouve pas sa place.

Les idées abstraites suffisent dans bien des cas à provoquer l'affirmation d'une réalité extérieure. Pour les esprits

(32) William James, *op. cit.*, p. 52.

depuis longtemps entraînés à la spéculation, elles revêtent une existence concrète, plus réelle parfois que les objets sensibles. Mais pour l'ensemble des hommes, l'affirmation, qui résulte de ces idées, demeure une simple conviction intellectuelle, et n'exerce sur leur vie intérieure aucune influence immédiate et pratique. Tout autre apparaît le sentiment de présence dans la prière. Le texte de Sécrétan, analysé dans les pages précédentes, marque bien la séparation de ces deux états, conviction intellectuelle et sentiment de présence : le sentiment de présence fut « un éclair » passager, au milieu de considérations abstraites. Sécrétan oppose « la lumière aperçue » et « les mots tracés par la plume », il note « l'évidence du contact qui prévaut sur tous les raisonnements », « l'intelligence de cet amour » qui produisit en son âme une impression difficile à traduire.

L'analyse de Secrétan s'accorde bien avec la tradition des âmes pieuses. Celles-ci ont toujours distingué la méditation de l'oraison, et la différence de ces deux états consiste précisément dans le sentiment de présence divine qui met en jeu les affections et la volonté. La conviction abstraite de l'existence de Dieu ou de la divinité de Jésus-Christ peut être une excellente préparation à la prière. Elle n'est pas la prière; et elle seule ne suffit pas à expliquer toute la chaleur intérieure de ce contact avec une réalité invisible.

Une interprétation toute opposée à celle-ci consiste à rattacher le sentiment de présence à un fait sensible, à une présence matérielle. Pour la plus grande partie de l'humanité, il est certain que la présence matérielle constitue la source habituelle de croyances à une réalité et la source la plus forte. Nous cherchons à voir, à toucher, et quand on a dit d'un fait il est palpable, nous pensons avoir indiqué le criterium le plus sûr de sa réalité. Mais il est également certain que la présence matérielle n'intervient pas habituellement dans la prière. Bien peu de chrétiens ont eu de

leur Sauveur une vision sensible. Et ceux-là même qui ont été favorisés d'apparitions matérielles de Dieu, les décrivent comme des exceptions miraculeuses.

Dans le même ordre d'interprétation et dans un sens plus vraisemblable, on peut être tenté de rattacher le sentiment de présence à une illusion de l'imagination. L'image intérieure, dont nous avons déjà noté l'importance dans le mouvement ascensionnel de la pensée, deviendrait de plus en plus intense : longuement considérée, cette image dominerait les impressions des sens et revêtirait son objet de tous les caractères de la réalité. Et ainsi le sentiment de présence relèverait simplement de la loi psychologique relative aux efforts hallucinatoires de l'image.

Cette interprétation souligne un facteur psychologique dont nous reconnaissons plus loin l'importance; à ce titre, elle peut s'incorporer à une interprétation plus générale. Mais si on prétend lui donner un sens littéral et exclusif, elle ne résiste pas à une confrontation sérieuse avec les expériences de prière. En effet, s'il est vrai que les représentations de l'imagination s'accompagnent, quand elles sont vives, de phénomènes émotifs, il est également vrai que nous n'attribuons pas à ces phénomènes émotifs la valeur d'une réalité extérieure à nous. Le souvenir d'un parent ou d'un ami, évoqué dans ma mémoire, provoquera peut-être une émotion agréable; mais je considèrerai cette émotion comme la manifestation subjective d'un objet absent. Sauf dans le cas d'hallucination, j'ai conscience de son caractère illusoire, et nul psychologue sérieux n'a jamais considéré la prière comme un simple phénomène d'hallucination sensorielle.

Les témoignages des âmes religieuses marquent d'ailleurs, beaucoup mieux que nos critiques, la fausseté de cette interprétation. Les plus anthentiques, parmi ces témoignages, ceux qui expriment le plus clairement l'existence du sentiment de présence, déclarent que les représen-

tations de l'imagination nuisent à la douceur de la présence divine. Sainte Thérèse nous rapporte sa propre expérience.

« Voici ce qui se produit fréquemment dans l'union qui « m'occupe... Dieu s'empare de la volonté et même, je « crois, de l'entendement. Celui-ci, en effet, ne cesse de « discourir, étant tout occupé à jouir de Dieu : on dirait « une personne qui regarde et voit tant de choses, qu'elle ne « sait de quel côté porter les yeux... Quant à la mémoire, « elle reste libre, en compagnie de l'imagination, je pense. « Cette puissance se trouvant seule, quels combats elle livre, « grand Dieu! et quels efforts elle fait pour tout mettre sens « dessus dessous... Pour moi, j'en suis excédée et je l'ai en « horreur... (33). »

Saint François de Sales a remarqué le même fait psychologique : il fait part de sa remarque à toutes les âmes pieuses :

« L'âme qui est en quiétude devant Dieu, suce insensi« blement la douceur de cette présence sans discourir. L'âme « n'a aucun besoin, en ce repos, de la mémoire, car elle a « présent son amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'ima« gination, car qu'est-il besoin de se représenter en image, « soit intérieure, soit extérieure, celui de la présence de qui « on jouit (34). »

En termes plus évocateurs et plus captivants, saint Augustin a raconté comment il éprouva le sentiment de la présence divine à Ostie, et il a noté avec insistance l'absence complète des images sensibles dans ce ravissement intérieur.

« Peu de temps avant le jour où votre servante Monique « devait quitter ce monde... il arriva, par une secrète dis-

(33) *Vie de sainte Thérèse*, *op. cit.*, tome I, p. 213.
(34) *Traité de l'Amour de Dieu*, livre VI, chap. IX.

« position de votre part, comme j'en ai la conviction, « qu'elle et moi nous nous trouvâmes seuls, appuyés sur « une fenêtre d'où nous avions vue sur le jardin de la mai- « son que nous habitions à Ostie, et où loin de la foule après « les fatigues d'un long voyage, nous nous préparions à tra- « verser la mer. Nous goûtions d'ineffables douceurs dans « nos entretiens seul à seul, et oubliant le passé pour nous « porter de tout notre cœur vers ce qui est en avant, nous « cherchions, auprès de la vérité de cette vie présente qui « est vous-même, Seigneur, ce que devait être la vie éter- « nelle des saints...

« Et tandis que nous parlions et que nous désirions vi- « vement cette souveraine sagesse, nous le *touchâmes un* « *peu*, de *tout* un *battement* de *notre cœur*. Puis ayant « poussé un soupir, nous laissâmes au Ciel ces prémices de « notre esprit, et nous revînmes aux accents de notre « bouche, à la parole qui commence et qui finit...

« Nous disions donc : Celui qui ferait taire en lui les tu- « multes de la chair; qui fermerait les yeux au spectacle de « la terre, des eaux, de l'air et du firmament, qui se dé- « pouillerait des rêveries et des souvenirs de l'imagination; « qui oublierait tout langage, toute parole, tout ce qui est « changeant; celui qui n'entendrait plus les créatures, et à « qui Dieu seul parlerait lui-même... sans employer l'or- « gane d'aucune créature, d'une manière toute spirituelle, « comme le contact tout spirituel qui s'est produit à « l'instant entre votre pensée ravie au Ciel et l'éternelle sa- « gesse, celui-là donc qui verrait cette extase se continuer « et toutes les autres visions infiniment inférieures « s'évanouir, ne sentirait-il pas l'accomplissement de cette « parole évangélique : « Entrez dans la joie de votre « Seigneur [35]. »

(35) *Confess.*, IX, 10.

III

Le sentiment de présence est donc irréductible à la certitude résultant d'un raisonnement logique ou d'une représentation sensible. William James a proposé une interprétation nouvelle, évidemment inspirée de ses théories psychologiques. Le sentiment de présence divine serait une intuition instinctive. En tout homme, il y a comme un sens particulier, « le sens de la Réalité de l'Invisible » (36), irréductible aux sources de connaissance analysées par la psychologie classique. Ses données apparaissent sourdes et indistinctes, mais s'accompagnent toujours d'une grande certitude, contre laquelle aucun raisonnement ne prévaut. Le foyer de cette intuition spéciale doit être cherché hors de la vie consciente, dans la vie subconsciente, et comme nous aurons l'occasion de le remarquer plus loin, c'est dans cet appel au subconscient que réside le caractère spécial de l'interprétation religieuse de James.

« Ces intuitions ont leurs sources dans les profondeurs « où le rationalisme, avec son flux de paroles, ne saurait « atteindre. Ma vie subconsciente toute entière, mes im- « pulsions, croyances, aspirations, ont lentement préparé « l'intuition qui affleure aujourd'hui au niveau de ma con- « science, et qui est plus vraie — quelque chose en moi me « l'assure — que les plus beaux raisonnements élevés contre « elle (37). »

(36) C'est le titre du chapitre consacré par William James à cette question, dans l'*Expérience religieuse*, pp. 44-46.

(37) William James, *op. cit.*, p. 63. Quelques lignes plus loin, William James ajoute : « Je ne dis pas, du moins, pour le moment, que la primauté doive appartenir, dans le domaine religieux, à l'inconscient et à l'irrationnel. Je remarque seulement, qu'en fait, les choses se passent toujours ainsi », p. 64.

Cette théorie originale fut accueillie par beaucoup de psychologues avec un intérêt très marqué : elle ouvrait des perspectives nouvelles, où l'on entrevoyait déjà une subordination possible des phénomènes religieux à d'autres phénomènes connus. Mais il apparut bientôt cependant que cet appel à un sens nouveau, complètement étranger au contrôle de la conscience, conduisait à une interprétation du sentiment de présence trop simpliste et d'ailleurs inexacte. Le sentiment de présence ne ressemble nullement à un mouvement aveugle, surgissant inopinément des profondeurs de la vie souterraine. Il s'épanouit au contraire en pleine vie consciente, il s'accompagne de croyances précises, il succède à un effort d'attention, il demeure lié à un mouvement ascentionnel de la pensée, il atteste une communication effective avec un Etre déterminé, distinct de l'âme et présente à elle de quelque façon. De tous ces caractères, l'explication par l'intuition instinctive ne rend pas compte.

C'est bien de la thèse de William James que dérive l'interprétation de Delacroix (38). Mais celle-ci est plus nuancée, plus profonde, et, nous semble-t-il, beaucoup plus voisine de la réalité.

Comme William James, Delacroix remarque que le sentiment de présence divine revêt tous les caractères d'un fait psychologique bien réel et qu'on ne saurait à bon droit récuser son existence. Comme James encore, il fait appel, pour l'expliquer, à la subconscience et aux dissociations de personnalité. Seulement, tandis que W. James décrit le sentiment de présence, comme une intuition instinctive, complètement étrangère au domaine de la conscience,

(38) H. Delacroix : *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Paris, Alcan, 1908. — Cf., en particulier, l'appendice : *Hallucinations psychiques, Sentiment de présence*, pp. 426-450. L'interprétation de Delacroix a directement pour objet la prière mystique. Elle n'exclut pas cependant la prière commune, à laquelle quelques-unes de ses conclusions sont justement applicables.

Delacroix reconnaît qu'il comporte généralement, même dans l'extase, une certaine forme de conscience et des concepts très précis [39].

Cette remarque faite, voici l'interprétation intégrale de Delacroix : « L'oraison a pour fond une sorte *d'état de rêve* « qui, retranchant les impressions qui viennent du dehors « et la conscience habituelle du moi, laissent s'épanouir un « groupe de sentiments privilégiés [40]. » Ces sentiments, libérés des états qui les contraignent, se groupent et se renforcent mutuellement. Puis, par le double phénomène de l'objectivation émotionnelle et de l'adaptation motrice, ils ne tardent pas à s'extérioriser et à produire comme un dédoublement de la personnalité :

« Il semble que le sentiment de présence ne puisse s'ex- « pliquer que par une adaptation motrice, surgie sans cause, « et qui provoquerait cette impression hallucinatoire de « présence vaguement qualifiée, ou par le développement « spontané dans la conscience des émotions ordinairement « liées à la présence d'un Etre ou d'un objet; une halluci- « nation motrice, ou émotionnelle, c'est-à-dire une adap- « tation motrice ou émotionnelle, telle que la présence « d'êtres ou d'objets seule en provoque et qui, apparaissant « sans cause extérieure, donnent l'impression d'une « présence.

« William James semble indiquer la première hypothèse;

(39) « Le mysticisme que nous avons étudié est donc un problème et une méthode de transformation de la personnalité; mais ce problème ne peut se poser qu'à des natures spéciales, à la fois aptes à se perdre dans l'intuition et ardentes à s'épancher dans une action qu'elles subissent, prédisposées à la passivité et douées d'une riche vie subconsciente; et il n'est résolu de façon satisfaisante que par le soutien que cet intuitionnisme expansif trouve dans des idées directrices que l'intelligence du mysticisme a empruntées à une tradition et continue d'élaborer », *op. cit.*, pp. 423-424.

(40) Delacroix, *op. cit.*, p. 447.

« Bernard Leroy développe la seconde; à vrai dire, elles ne « sont pas inconciliables puisque toute émotion contient des « éléments moteurs et principalement les émotions liées à « la présence d'un Être, qui esquissent une attitude et une « réaction motrice plus ou moins définie; puisque, d'autre « part, il y a certainement un état émotionnel, dans cette « adaptation motrice qui provoquerait l'impression de « présence (41). »

D'après les développements ajoutés à ce texte, c'est surtout l'objectivation émotionnelle qui explique le mécanisme mental du sentiment de présence.

Ce sentiment est tantôt une impression de présence vague et indéterminée, tantôt au contraire l'impression de présence d'une personne familière. Dans les deux cas, il doit être interprété comme un phénomène psychologique d'ordre supérieur. Delacroix la compare à l'intuition esthétique la plus haute, il lui trouve une parenté avec l'aperception supérieure « qui naît en celui qui contemple la vie et perce les apparences. » Mais cette intuition n'a pas de valeur objective : elle doit être assimilée, sous ce rapport, à une hallucination : hallucination très originale, dans laquelle les images spatiales s'estompent et où les idées claires tiennent une large place. Se référant aux travaux de Baillarger et de Séglas, Delacroix range le sentiment de présence divine au nombre « des hallucinations psychiques (42). »

IV

Pour bien saisir la valeur exacte de cette interprétation et de toutes celles qui ont été proposées, nous croyons qu'il est

(41) Delacroix, *op. cit.*, pp. 440-441.
(42) Delacroix, *op. cit.*, pp. 430-435.

nécessaire de distinguer nettement la prière commune et la prière mystique, et d'examiner séparément le sentiment de présence dans chacune de ces manifestations de prière.

Le sentiment de présence divine existe certainement dans la prière commune : il vient souvent achever l'élévation intérieure et couronner l'effort de celui qui a cherché à considérer l'invisible. Mais son explication ne requiert aucun facteur psychologique transcendant, ou même simplement anormal. Le sentiment de présence, dans ce cas, est une résultante : il exprime le reflet de l'élévation intérieure sur la vie psychologique toute entière.

Au premier rang des états intérieurs qu'il implique, nous croyons devoir placer l'apaisement de la pensée, et par là nous affirmons la réalité de son contenu intellectuel. L'esprit, s'élevant vers Dieu, a conscience d'orienter son effort vers un objet pleinement satisfaisant pour toutes ses tendances : dans son mouvement d'ascension, il échappe au tourment de la recherche inquiète, il nourrit son besoin d'unité, et tout en faisant effort pour monter vers l'Invisible, il goûte la sérénité intérieure d'un Etre raisonnable qui a conscience de réaliser sa finalité supérieure. Plus la réalisation paraît complète, plus la satisfaction spirituelle est intense. Le mystique qui s'élève très haut, goûtera le plein repos de l'âme : mais la plus humble prière contient déjà un apaisement intérieur, et la pauvre femme du peuple qui récite son chapelet, participe, dans son esprit inculte, à cette joie de la pensée satisfaite.

A cet apaisement de la pensée, s'ajoute le réconfort moral. L'Être divin, vers lequel l'âme s'élève, ne se désintéresse pas de sa créature. Dans la prière chrétienne, c'est Jésus qui entend la supplication de l'âme chrétienne. Et celle-ci sait bien que Jésus fut un modèle de valeur morale, qu'Il a demandé à ses disciples de l'imiter, qu'il a promis d'encourager les efforts des justes. Elle s'adresse à Celui qui, toujours pendant sa vie et surtout aux heures de sa Passion,

affirma le pardon, la grâce, la valeur absolue du devoir. Sollicitée par ces douces pensées, la volonté s'incline avec confiance vers la vertu : elle se sent soutenue, attirée, pardonnée : même affaiblie par le vice, elle voit des motifs de recommencer la lutte et trouve des énergies nouvelles pour monter plus haut.

Cette confiance en un secours divin s'étend non seulement à la vie morale, mais à toute la vie affective. Elle apparait ici sous la forme d'un sentiment de délivrance. L'âme en prière porte dans sa prière son désir de bonheur, tous ses besoins affectifs. Elle sait que Dieu n'a pas fait l'homme pour la souffrance, qu'il veille sur ses créatures, qu'en lui la justice et le bonheur sont unis. Elle est assurée que sa prière sera entendue par un Dieu miséricordieux. Soutenue par cette espérance, elle regarde la douleur comme une épreuve passagère, et s'abandonne avec joie entre les mains de Dieu.

Lorsque les sentiments affectifs atteignent un certain degré d'intensité, ils s'accompagnent d'émotion et des manifestations extérieures de l'émotion : une irradiation du visage, quelquefois des sanglots ou des soupirs, plus souvent des larmes silencieuses, presque toujours un état cénesthésique calme et suave. Sous cette influence affective, la considération intérieure de Jésus s'anime : elle s'enrichit d'images vivantes, de souvenirs précis, et comme le dit très justement le Père du Pont dans le texte déjà cité, l'âme « sent qu'elle a devant soi celui à qui elle parle, qu'elle écoute et qui l'entend [43]. »

Nous reconnaissons ici le phénomène d'objectivation émotionnelle et d'adaptation motrice, analysé par Delacroix, et nous croyons pouvoir interpréter à la lumière de ce phénomène « l'entretien affectif », « la parole intérieure », « l'inspiration pieuse » des oraisons communes. Mais nous ne retrouvons guère « l'état de rêve », l'affaiblissement pré-

(43) Voir plus haut, p. 34.

liminaire de vie consciente, qui serait, d'après Delacroix, la condition nécessaire de l'état hallucinatoire. Dans l'oraison commune, il n'y a aucune espèce d'hallucination. L'âme pieuse n'est pas le jouet d'une illusion, ni de ses émotions. A la source de cet état nouveau que nous avons appelé sentiment de présence, nous trouvons, au contraire, un accroissement de conscience. L'âme pieuse sait que Dieu est présent, elle se pénètre de cette certitude, et la chaleur de la conviction intérieure rejaillit sur toutes les puissances psychologiques.

Entre tous les divers mouvements qui se développent alors dans la conscience, les mouvements affectifs sont, par leur nature même, les plus sensibles. De là vient que les auteurs ascétiques parlent souvent d'entretien affectif ou de prière affective, pour désigner l'état complexe que nous étudions. Nous croyons avoir montré cependant que, dans le sentiment de présence, ces états affectifs ou émotionnels ne sont pas exclusifs d'autres états intérieurs, et qu'ils demeurent généralement sous le contrôle de la pensée.

Telle est l'interprétation qui nous paraît la plus juste. Le sentiment de présence apparaît dans l'oraison commune, lorsque toutes les puissances spirituelles, intelligence, volonté, désirs moraux, affectivité, cénesthésie, entrent en jeu, lorsque ces puissances s'accordent, et lorsqu'elles s'exercent sans effort. L'intervention de l'intelligence seule, c'est l'élévation, qui constitue l'acte psychologique initial de toute prière. Mais l'élévation détermine normalement le mouvement de tous les sentiments affectifs, surtout de la volonté. A ce moment, par l'accord de toutes ses facultés, l'âme pieuse éprouve la présence d'un Etre intérieur, comme elle sent la présence d'un objet sensible, lorsque tous ses sens extérieurs s'accordent pour saisir cet objet. Et cette présence intérieure apparaît à l'âme comme une présence divine parce qu'elle croit en Dieu et qu'elle pense à lui, parce qu'elle reconnaît en elle-même les effets d'une bienfaisance

supérieure. Elle se sent apaisée, soutenue, consolée, comme elle l'est, dans la vie de tous les jours, quand la présence secourable d'un ami vient dissiper ses doutes et calmer ses angoisses : et parce que le réconfort intérieur qu'elle a reçu est infiniment plus précieux, elle n'hésite pas à l'attribuer à Dieu.

V

Il ne nous paraît pas possible d'appliquer cette interprétation à la prière mystique. Nous avons essayé d'expliquer le sentiment de présence par des états psychologiques strictement normaux. Or, le premier caractère qui frappe un observateur attentif de la prière mystique, c'est que ce domaine psychologique n'est plus celui de l'expérience commune.

Il n'entre pas, dans le plan de notre étude, de proposer une description intégrale de la prière mystique. Celle-ci est trop complexe pour être examinée en quelques pages; et d'ailleurs, de remarquables travaux lui ont été consacrés. Il nous paraît difficile cependant de ne pas l'aborder ici, car l'accord des observateurs de la vie mystique paraît être réalisé sur un point : le caractère essentiel de la prière mystique, disent-ils unanimement, c'est un sentiment très intense de la présence divine; « *c'est l'intuition immédiate de Dieu par l'âme* (44). » Les phénomènes « somatiques » apparaîssent accessoires; on les appelle « les à côté de la vie

(44) J. Maréchal, S. J. : *Sur quelques traits distinctifs de mystique chrétienne. Revue de philosophie*, septembre, octobre 1912, p. 478. Les philosophes indépendants, James, Delacroix, par exemple, acceptent cette définition donnée par un théologien catholique. Mais ils la dépouillent de son contenu dogmatique, ils pensent que l'expérience mystique, très réelle pour celui qui l'éprouve, n'a pas de valeur objective.

mystique (45) ». De même les visions, les révélations, les considérations doctrinales doivent être distinguées de l'expérience mystique proprement dite. Celle-ci existe réellement « dans ces moments courts et imprévisibles « durant « lesquels l'homme a le sentiment d'entrer non par un « effort, mais par un appel, au contact immédiat, sans « image, sans discours, mais non sans lumière, avec une « Bonté infinie (46) ».

C'est à ce contact savoureux entre l'âme et Dieu que s'applique directement l'interprétation de Delacroix, déjà exposée. Le caractère général de cette interprétation est le suivant : elle explique le sentiment de présence divine, même à son plus haut degré d'intensité, par des faits psychologiques connus, tels que la subconscience, la dissociation de la personnalité, l'hallucination psychique. Nous n'avons à présenter à cette méthode aucune objection de principe. Pour tous ceux qui admettent une cause transcendante de la prière mystique — et nous sommes de ceux-là, — la prière mystique demeure encore un fait psychologique, senti et vécu par une conscience humaine : à ce titre, elle reste dépendante des autres phénomènes mentaux, elle relève des mêmes lois et elle doit utiliser, pour se produire, le mode d'action des facultés psychologiques. Nous voulons examiner l'interprétation de Delacroix d'un point de vue strictement psychologique; et placés comme lui sur le terrain descriptif, nous recherchons si cette interprétation exprime fidèlement l'expérience de prière mystique.

Nous remarquons d'abord une première difficulté. L'analyse de Delacroix tend à opposer le sentiment de présence dans la prière commune et le sentiment de présence dans la

(45) H. Bremond, *op. cit.*, tome II. L'*Invasion Mystique*, p. 591.

(46) R. P. L. de Grandmaison : *La Religion personnelle.* — *Etudes*, mai 1913, tome CXXXV, pp. 323-324 .

prière mystique : ce premier état relève de la conscience claire et de la vie conceptuelle; le second relève de la subconscience et de l'hallucination : ils s'opposent comme le rêve s'oppose à la vie éveillée. Or cette solution de continuité dans la vie de piété, cette brisure psychologique ne nous paraît pas conforme à l'expérience. La dévotion s'oriente vers le mysticisme comme vers son épanouissement normal, et de très intimes rapports lient ces deux états l'un à l'autre. « Qu'on nous dise exactement, écrit l'abbé Brémond, « où finit la dévotion et où commence l'extase. Un moderne « théologien, le P. Poulain, affirme, contre des autorités « sans nombre, que l'oraison de sainte Chantal ou de « l'auteur de l'*Imitation*, ne sont pas mystiques. Je veux « qu'il en soit ainsi, mais force est bien de reconnaître, « que, de cette oraison déjà si haute à une autre plus « sublime, la distance est vite franchie, et que le point de « transition est imperceptible pour nous...

« La dévotion est la fleur; l'union mystique le fruit, mais « la fleur ne survit pas au fruit qui l'achève, tandis que la « dévotion emprunte à l'union une vitalité nouvelle (47). »

Une seconde lacune dans l'interprétation de Delacroix, c'est qu'elle méconnaît le caractère purement intellectuel de « l'intuition divine immédiate ». La subconscience est toujours dépendante des données de la sensibilité spatiale, et pour rester fidèle à son principe d'explication, Delacroix admet qu'on découvre toujours dans le sentiment de présence divine des images spatiales? Or, si le témoignage des mystiques autorise quelquefois cette affirmation, le plus souvent, il lui donne un démenti. Les mystiques prétendent avoir expérimenté l'intuition de Dieu, sans image aucune et sans aucune spatialisation. On peut dire assurément qu'ils se sont fait illusion sur la nature exacte de leur expérience, et ceci demande à être prouvé. Mais si l'on veut interpréter

(47) Brémond, *op. cit.*, tome II, pp. 604-605.

littéralement leur témoignage, il faut convenir que le sentiment de présence dont ils parlent apparaît comme un contact purement spirituel.

Y a-t-il, parmi les phénomènes psychologiques connus et classés, un état intérieur analogue à ce contact? Faut-il le rapprocher du *Cogito* de Descartes, de cette aperception immédiate, dans laquelle se sujet perçoit directement son existence personnelle et pensante? Faut-il l'assimiler plutôt à l'intuition abstraite des principes premiers et à la certitude contraignante de leur universelle application? Ces rapprochements éclairent le sentiment de présence des expériences mystiques : ils ne l'expliquent pas tout entier. Ils indiquent cependant dans quelle direction de nouveaux essais d'interprétation peuvent s'orienter. Le plus original, le plus profond de tous les essais qui ont suivi cette voie d'explication, nous paraît être celui du P. Maréchal. D'après Maréchal, l'esprit humain doit être considéré comme une nature active, toujours à la recherche de sa fin, et cette fin c'est l'assimilation avec l'Etre pur et simple, souverainement un, sans distinction d'essence et d'existence, de possible et de réel. L'affirmation d'une réalité quelconque n'est pas autre chose que l'expression de la tendance foncière de l'esprit à s'unifier avec l'absolu. L'esprit, en marche vers son unité, affirme des réalités partielles dans la mesure où leur multiplicité, se laissant réduire par synthèse, le rapproche de l'Etre un vers lequel il tend. A certaines heures de prière, dans les moments très courts de l'extase mystique, l'esprit humain touche un instant le but qui détermine et oriente toutes ses démarches : il sent l'unification complète de ses facultés, et dans cette unité, il trouve la présence de l'absolu [48].

(48) Maréchal : *A propos du Sentiment de Présence chez les profanes et chez les Mystiques.* — Extrait de la Revue des *Questions Scientifiques*, 1908-1909, Louvain, 1909.

L'intérêt praticulier de cette explication, c'est qu'elle rattache le sentiment de présence à l'activité supérieure de l'esprit et qu'elle l'interprète comme l'achèvement dernier de la pensée qui cherche l'absolu. De plus, elle montre la continuité de l'oraison commune et de l'oraison mystique : dans les deux oraisons, c'est le même état d'âme qui se développe et qui revêt, au moment de son plein épanouissement, des caractères nouveaux. Par ces deux caractères, l'explication de Maréchal nous paraît plus conforme que celle de Delacroix, à la description littérale des expériences mystiques.

Elle n'est pas cependant pleinement adéquate : Le P. Maréchal en convient lui-même. Elle ne dégage pas assez nettement le caractère *personnel* et *transcendant* de la présence divine. C'est une « personne vivante » que l'âme mystique a conscience de percevoir, et cet Etre dont elle éprouve le contact mystérieux, lui apparaît très supérieur aux objets idéaux de ses pensées habituelles. La présence divine, telle que l'interprète Maréchal, nous semble à la fois trop abstraite et trop humaine.

Nous n'hésitons pas à croire que le sentiment de présence divine, inclus dans la prière mystique, n'est pleinement assimilable à aucun des états normaux ou anormaux que la psychologie moderne a pu étudier. Il contient sans doute des caractères que nous retrouvons dans d'autres phénomènes mentaux; envisagé dans son ensemble, il s'oriente dans le sens de certains états supérieurs, il apparaît même en continuité avec eux. Mais il réalise un élément très original : le contact immédiat et spirituel d'une présence divine. Dans sa forme précise, cet élément n'existe pas ailleurs.

Si cette conclusion est juste, nous rejoignons par quelque côté la pensée de William James. Nous avons déjà marqué pourquoi nous nous séparions de son interprétation : il a exagéré le caractère de spontanéité du sentiment de pré-

sence, au point de le représenter comme un instinct irrationnel. Mais nous nous accordons avec lui pour affirmer que dans la prière mystique, il y a des éléments irréductibles aux faits psychologiques observés ailleurs. Et lorsque Delacroix, malgré son essai d'explication intégrale, signale après Bernard Leroy, comme une difficulté très grave, « ce « fait que jusqu'à présent, les hallucinations psychiques « ont été peu étudiées, sauf par les mystiques eux-mêmes « et qu'en dehors des mystiques, on ne les rencontre « guère (49) », n'y a-t-il pas, dans cet aveu l'affirmation des éléments irréductibles de la prière mystique et de ses caractères transcendants. Dans l'état actuel des connaissances psychologiques, le sentiment de présence divine chez les mystiques apparaît très exactement décrit. Mais ses éléments les plus originaux demeurent encore inexpliqués.

Article IV : La Demande.

L'analyse du sentiment de présence nous a conduit à regarder la prière comme le commerce d'une âme pieuse avec un Etre Supérieur, source d'énergie bienfaisante : l'âme se sent écoutée, protégée; et comme en présence de Dieu, elle voit plus clairement sa profonde misère, la « demande » du secours devient l'objet naturel de son entretien avec Dieu.

Quand on parle de prière, c'est l'idée de demande qui se présente naturellement à l'esprit. Dans notre langue française, les deux idées se sont unies à ce point que le terme désignant la demande a finalement désigné tout le contenu psychologique de la communication avec Dieu et supplanté le terme latin d'*oratio*.

Cette transposition de sens ne doit pas nous surprendre,

(49) Delacroix, *op. cit.*, p. 434.

car l'aspect d'impétration est bien le plus compréhensif et le plus universel de tous les aspects de la prière.

On le trouve dans toutes les manifestations de prière. La prière du sauvage ne contient pas autre chose, souvent, qu'une supplication grossière, apparemment dépourvue de tout sentiment d'élévation intérieure. A l'autre extrémité de l'échelle spirituelle, sainte Thérèse ne dédaignait pas de mêler de nombreuses supplications au récit de ses visions surnaturelles. Dans la prière chrétienne, le caractère impétratoire est prédominant. Les termes employés par les Evangélistes pour désigner la prière, ευχη.δεηπις se rattachent tous à une idée de supplication.

Cette prédominance s'explique d'ailleurs assez bien, car la demande résume, dans une synthèse intérieure, tous les états psychologiques déjà soumis à notre analyse. L'âme croyante, ayant pris possession d'elle-même dans le recueillement, ne tarde pas à remarquer les multiples misères de sa conscience : elle les voit d'autant mieux que son effort d'ascension vers Dieu lui montre un Etre tout puissant, étranger à ces infirmités et désireux de lui venir en aide. Quand cette élévation de pensée s'accompagne du sentiment affectif de présence, l'âme se sent déjà pénétrée par les premières effluves de l'aide divine : elle s'ouvre, d'un mouvement spontané, au secours divin et sollicite une participation de ce secours, aussi grande que ses désirs ou ses besoins. Maîtrise de soi, effort d'ascension, apaisement de la présence, confiance et réconfort, tous ces états sont contenus dans la supplication fervente de l'âme croyante! La richesse psychologique de cette supplication explique justement son universalité.

La prière est donc surtout « une demande ». Mais quelle demande? Très souvent, une demande « de biens temporels ». Ce caractère existait, bien accentué, dans la prière juive. Le psalmiste demande sans cesse protection contre les méchants, assistance dans le danger, même vengeance

de ses ennemis. Les historiens des religions ont insisté assez longuement sur ce caractère de la prière hébraïque, pour qu'il soit inutile de nous y arrêter : nous aurons d'ailleurs l'occasion de remarquer, dans la suite de ce chapitre, que la prière du psalmiste s'élève aux demandes spirituelles, beaucoup plus souvent qu'on ne le croit généralement.

Jésus n'a pas condamné la sollicitation des biens temporels. Il lui laisse une place dans l'oraison dominicale : « Donnez-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre subsistance (50). » Il sollicite lui-même dans son agonie la délivrance de la douleur (51). Et quand il exhorte ses disciples à la prière confiante, il propose, en exemple, la demande importune de celui qui frappe à la porte de son ami pour recevoir l'hospitalité (52). Pourquoi d'ailleurs n'approuverait-il pas une prière qu'il a si souvent exaucée lui-même ?

Les Apôtres acceptent et recommandent comme leur Maître, la prière matérielle. L'épître de saint Jacques apporte sur ce sujet un témoignage explicite : « Quelqu'un parmi « vous est-il malade ? Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, « et que ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom « du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et « le rétablira... Priez les uns pour les autres, afin que vous « soyez guéris; car la prière fervente du juste a beaucoup « de puissance. Élie était un homme soumis aux mêmes « misères que nous; il pria constamment qu'il ne tombât « point de pluie, et la pluie ne tomba pas sur la terre pen- « dant trois ans et six mois : il pria de nouveau et le Ciel « donna la pluie et la terre produisit ses fruits (53). »

Cette sollicitation des biens temporels se retrouve dans les

(50) Matthieu, VI, 11.
(51) Jean, XXII, VI.
(52) Luc, XI, 5-14.
(53) Epître saint Jacques, V, 14-19.

hymnes, les oraisons, les litanies des saints. L'Eglise prescrit des oraisons de 40 heures pour rendre les saisons propices, et elle a consigné, dans ses rituels, des formules spéciales, destinées à chacune des nécessités temporelles.

Les chefs du protestantisme, malgré leurs critiques à l'égard de certaines pratiques religieuses, ne condamnent pas la demande matérielle. Calvin l'admet explicitement, bien qu'il la soumette à la volonté de Dieu et qu'il engage à prier surtout pour les choses spirituelles ([54]).

Si l'on examine maintenant la prière vécue dans les consciences individuelles, on s'aperçoit que le caractère matériel de la demande y est très fortement marqué : pluie ou beau temps, guérison des maladies, réussite dans les affaires, secours dans les dangers, ces demandes reviennent sans cesse sur les lèvres des croyants, d'autant plus ferventes qu'ils attendent une réponse immédiate. Qu'un miracle soit nécessaire, pour satisfaire ces demandes, cela ne décourage pas le plus grand nombre des chrétiens. Et cette attitude nous paraît digne de remarque : si les philosophes et les savants trouvent à l'existence du miracle, des difficultés spéculatives, les âmes religieuses inclinent, au contraire, par le mouvement naturel de leur raison, vers la croyance à une domination complète de la Providence sur les lois de la nature. Nous verrons, en étudiant les effets de la prière, de quelle interprétation cette donnée psychologique est susceptible.

William James a comparé cette demande de biens corporels « à la sollicitation opiniâtre du mendiant », « à une « affaire que l'on traite avec Dieu » ([55]); il lui dénie toute valeur morale. Reconnaissant bien d'ailleurs que ce n'est pas la seule forme de prière chrétienne, il lui oppose la

(54) Calvin : *Institution de la Religion chrétienne*, livre III, chap. xx.

(55) *Expérience religieuse*, *op. cit.*, p. 393.

prière spirituelle où l'âme cherche surtout à s'unir à Dieu dans une communion désintéressée. Guyau avait montré plus de sévérité encore, à l'égard de la demande matérielle : « La prière, écrivait-il, peut être l'accomplissement « presque mécanique d'un rite, le marmottement de paroles « vaines; à ce titre, elle est méprisable; même au point de « vue religieux »; et pour montrer la fréquence de ce cas, il ajoutait en note : « Le caractère expressif de la prière « est assez exceptionnel : dans une église, pendant les « offices, la moyenne des visages reste inexpressive, parce « que le côté mécanique de la prière domine toujours chez « le plus grand nombre des fidèles [56]. » A l'appui de sa thèse, il empruntait aux criminalistes divers exemples d'assassinats, où le coupable, au moment du crime, priait Dieu que tout allât bien [57].

Une pareille interprétation de la demande matérielle relève d'une psychologie superficielle. Chez quelques anormaux dont le sens moral est éteint, la prière peut revêtir un égoïsme étroit, exclusif de tout sentiment désintéressé : ils dénaturent la prière, comme ils dénaturent la loi morale. Mais ces exceptions n'ont pas la valeur d'un témoignage. Il ne faut pas juger la prière d'après ses manifestations inférieures ou dégradées.

La demande matérielle impliquerait un égoïsme réel, si

(56) *Irréligion de l'avenir*, pp. 176-178.

(57) Le matérialisme de la demande est certain dans la prière des peuples non civilisés ou des peuples étrangers aux croyances chrétiennes. On trouve sur ce sujet des remarques suggestives chez tous les historiens des religions. La prière des Romains paraît être la plus étroitement matérielle : la prière des frères Arvales, rapportée par Caton, nous en donne une preuve saisissante.

Encore faut-il se garder d'une généralisation trop hâtive. On trouve dans les religions anciennes des demandes spiritualisées. Ainsi le Rig. Veda : « *O agni* tu places dans la bonne voie l'homme qui s'égarait dans la mauvaise. Si nous avons commis une faute, si

le fidèle qui prie, excluait de sa pensée toute idée de biens spirituels ou toute soumission à l'ordre providentiel. Or cette exclusion se produit-elle souvent? Est-elle seulement possible? La vie spirituelle et la vie matérielle ne forment pas deux domaines entièrement séparés : elles se complètent et s'enchevêtrent dans la plupart des actes humains. Saint Thomas d'Aquin remarque « qu'il est permis de désirer « les biens temporels non comme terme principal de ses « vœux, pour y mettre sa fin, mais pour un autre but, « comme des moyens qui aident à parvenir au bonheur « éternel, parce qu'ils entretiennent la vie du corps et « servent aux actes de vertu (58) ». Et saint Thomas dans ce passage, se réfère à un texte analogue de saint Augustin : « Celui-là veut licitement les biens de la terre, qui les veut « dans la mesure de ses besoins, et pas au delà, car il ne « les désire pas pour eux-mêmes, mais pour conserver son « corps et pour garder les convenances que lui imposent « les relations sociales (59). »

nous avons marché loin de toi, pardonne-nous. » De même la prière d'Electre dans les Choephores : « Donne-moi un cœur plus chaste que celui de ma mère et des mains plus pures. » — L'hymne orphique contient aussi une allusion aux biens spirituels : « Rends-nous riches et florissants, rends-nous aussi sages et chastes. »

Marc-Aurèle avait une conception très élevée de la demande. Il engage les hommes à rejeter « la servilité et la bassesse de la prière », et à prier les Dieux afin qu'ils donnent « de quoi ne plus craindre, ne plus désirer, ne plus s'affliger » : « Qui t'a dit que les dieux ne nous assistent pas aussi pour les choses qui sont en notre pouvoir? Commence par les prier pour elles, et tu verras. Celui-ci prie : Puissé-je jouir de cette femme! Toi prie : Puissé-je ne désirer jamais jouir de cette femme! Un autre : Puissé-je me défaire de cet homme! Toi : Puissé-je ne pas vouloir m'en défaire! Un autre : Puissé-je ne pas perdre mon enfant! Toi : Puissé-je ne pas craindre de le perdre! »

Marc-Aurèle : *Pensées*, I, IX, 40.

(58) Saint Thomas : *Summa*; 2^a 2^{ae}, question 83, art. 6.

(59) Saint Augustin : Ep. CXXXI, 12.

Ainsi pour ces deux grands représentants de la tradition chrétienne, vie matérielle et vie spirituelle forment une trame continue : et la demande matérielle garde toute sa valeur morale, si elle se subordonne à la vie spirituelle. Cette subordination se réalise, au moins implicitement, chez le plus grand nombre d'âmes religieuses. Dans la supplication d'une mère qui sollicite la santé de son enfant, d'un malheureux qui demande un peu plus de joie dans la vie, ou même dans celle d'un cultivateur qui s'adresse au ciel pour obtenir un changement de température, n'y a-t-il pas, confusément sentie peut-être, vivante cependant, l'aspiration vers la finalité universelle de tous les êtres? De cette finalité, l'âme en prière se fait une représentation personnelle, inadéquate par certains côtés, à cause des circonstances du moment, mais jamais complètement fausse; elle désire les biens temporels, parce qu'ils sont nécessaires à son bonheur et à sa vie, elle ne doute pas de la conformité de ses désirs avec l'ordre providentiel, elle sent qu'un être tout puissant et miséricordieux doit l'aider dans sa marche pénible vers la Grande Fin. Toute demande matérielle est un hommage religieux à la puissance de Dieu, Providence du monde.

Elle est encore un hommage à sa justice, car la prière, quoi qu'en dise Guyau, ne se sépare pas, dans la conscience intérieure des croyants, d'une certaine conviction de vertu. Le croyant, quand il s'adresse à Dieu, unit le plus souvent à sa demande l'affirmation de ses mérites antérieurs, parce qu'il unit dans sa pensée la puissance et la justice divine : si son passé est lourd de fautes, il offre à Dieu le témoignage de son repentir présent, de sa volonté redressée et « les marmottements de paroles vaines » par la fatigue qu'ils imposent, revêtent à ses yeux la valeur d'un acte expiatoire.

Ainsi, comme une voix solitaire trouve dans l'écho des montagnes une merveilleuse résonnance, la demande ma-

térielle reçoit des grands sentiments qui l'enveloppent, un profond retentissement psychologique, et par eux, elle entre pleinement dans le domaine des valeurs religieuses.

Que notre interprétation corresponde bien à la réalité psychologique, nous en trouverions facilement la preuve dans l'analyse des textes évangéliques, des pièces officielles de l'Eglise, et des ouvrages ascétiques les plus répandus. L'oraison dominicale en particulier, révèle nettement l'existence de ces deux idées, compagnes habituelles de la demande matérielle, l'idée de justice morale et de soumission aux décrets divins. La prière relative au pain matériel vient, après l'acte de soumission à la volonté de Dieu; et elle est immédiatement suivie par une demande de pardon moral et de persévérance dans la vertu.

Mais puisqu'on nous oppose l'existence des deux prières, la prière matérielle et la prière spirituelle, nous choisirons nos témoignages dans le champ des prières matérielles. Nous avons fait allusion déjà au matérialisme de la prière hébraïque, des Psaumes en particulier. Les Psaumes, adoptés de très bonne heure par la piété chrétienne, expriment sans nul doute les expériences de prière les plus authentiques. Or, s'il est vrai que les demandes de biens corporels abondent dans le Psautier, ces demandes sont habituellement accompagnées par des considérations d'un ordre beaucoup plus élevé.

Le Psalmiste, implorant la délivrance de ses ennemis, appuie sa demande sur sa propre justice intérieure :

« Jéhovah entends la justice, écoute mon cri; prête
« l'oreille à ma prière qui n'est pas proférée par des lèvres
« trompeuses.
« Que mon jugement sorte de ta face, que tes yeux
« regardent l'équité!
« Tu as éprouvé mon cœur, tu l'as visité la nuit, tu m'as
« mis dans le creuset : tu ne trouves rien.

« Avec ma pensée ma bouche n'est pas en désaccord.
« Quant aux actions de l'homme, fidèle à la parole de tes « lèvres, j'ai pris garde aux voies des violents.
« Mes pas se sont attachés à tes sentiers, et mes pieds « n'ont pas chancelé.
« Je t'invoque, car tu m'exauces, ô Dieu; incline vers « moi ton oreille, écoute ma prière.
« Signale ta bonté, toi qui sauves ceux qui se réfugient « dans ta droite contre leurs adversaires.
« Garde-moi comme la prunelle de l'œil; à l'ombre de « tes ailes mets-moi à couvert des impies qui me persé- « cutent, des ennemis mortels qui m'entourent.
« Ils ferment leurs entrailles à la pitié, ils ont à la bouche « des paroles hautaines.
« Ils sont sur nos pas, ils nous entourent, ils nous épient « pour nous renverser par terre.
« On dirait un lion avide de dévorer, un lionceau campé « dans son fourré (60).
« N'enlève pas mon âme avec celle des pécheurs, ma vie « avec celle des hommes de sang, qui ont le crime dans les « mains, et dont la droite est pleine de présents.
« Pour moi, je marche en mon innocence; délivre-moi « et aie pitié de moi!
« Mon pied se tient sur un sol uni : je bénirai Jéhovah « dans les assemblées (61). »

Ailleurs, le Psalmiste donne au même sentiment une expression plus religieuse encore. Il consent à ne pas être exaucé, si Jéhovah trouve de l'injustice dans sa vie :

« Jéhovah, mon Dieu, en toi je me confie; sauve-moi « de tous mes persécuteurs et délivre-moi :
« De peur qu'ils ne me déchirent, comme un lion em- « portant sa proie, que nul ne lui arrache.

(60) Psaume XVII, 1-12.
(61) Psaume XXVI, 9-12.

« Jéhovah, mon Dieu, si j'ai fait cela, s'il y a de l'ini-
« quité dans mes mains;
« Si j'ai rendu le mal à qui est en paix avec moi, si j'ai
« dépouillé celui qui m'opprime sans raison,
« Que l'ennemi me poursuive et m'atteigne, qu'il foule
« à terre ma vie, qu'il couche ma gloire dans la pous-
« sière (62). »

Au Psaume 30, le juste demande avec ferveur d'être entendu. Et il expose à Jéhovah le motif de ses instances : l'exaucement de sa prière contribuera à la gloire du vrai Dieu :

« Jéhovah j'ai crié vers toi, j'ai imploré Jéhovah.
« Que gagnes-tu à verser mon sang, à me faire descendre
« dans la fosse. La poussière chantera-t-elle des louanges?
« Annoncera-t-elle la vérité?
« Ecoute, Jéhovah, sois-moi propice; Jéhovah, viens à
« mon secours!
« Et tu as changé mes lamentations en allégresse; Tu as
« délié mon sac et tu m'as ceint de joie, Afin que mon
« âme te chante et ne se taise pas... (63). »

Ces citations, qu'il serait facile de multiplier, suffisent à montrer combien la demande matérielle, sous sa forme la plus accusée, dépasse l'horizon étroit de l'égoïsme; prière spirituelle et prière matérielle ne doivent pas s'opposer : avec une amplitude différente, elles rendent le même son.

III

Cette réserve préalable sur l'opposition des deux prières nous met d'ailleurs plus à l'aise pour reconnaître le caractère nettement spirituel de la demande chez un très grand

(62) Psaume VII, 2-7.
(63) Psaume XXX, 9-13.

nombre de croyants. Ceux-ci n'excluent pas les biens corporels de leur pensée, ils les sollicitent parfois, mais l'élévation de leur âme les porte sans cesse vers les biens supérieurs de la vie spirituelle. Ils se souviennent du précepte de Jésus : « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice, et « le reste vous sera donné par surcroît », et leur propre prière, à l'invitation de celle du Maître, implore « les biens « du royaume... et la justice ».

Il n'est pas nécessaire de lire les écrits des mystiques pour trouver cette orientation plus spirituelle de la prière. On la trouve déjà dans les plus anciens témoignages de la prière chrétienne. Saint Paul promet souvent aux chrétiens le secours de ses prières, et il a soin d'indiquer ce qu'il demande pour eux :

« Car Dieu m'est témoin, c'est avec tendresse que je vous « aime tous dans les entrailles de Jésus-Christ. Et ce que « je lui demande, c'est que votre charité abonde de plus en « plus en connaissance et en toute intelligence, pour dis« cerner ce qui vaut le mieux, afin que vous soyez purs « et irréprochables jusqu'au jour du Christ, remplis des « fruits de justice, par Jésus-Christ, pour la gloire et la « louange de Dieu (64).

« C'est pourquoi, depuis le jour où nous avons été in« formés, nous ne cessons de prier Dieu pour vous, et de « demander que vous ayez la pleine connaissance de sa « volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle, pour « vous conduire d'une manière digne du Seigneur et lui « plaire en toutes choses, produisant du fruit en toutes « sortes de bonnes œuvres et faisant des progrès dans la « connaissance de Dieu (65).

« Dans cette attente, nous prions constamment pour vous, « afin que Dieu vous rende dignes de sa vocation et qu'il

(64) I Epître aux Philippiens, I, 8-11.
(65) I Epître aux Colossiens, I, 9-11.

« réalise efficacement toute bonne volonté de faire le bien « et l'exercice de votre foi, en sorte que le nom de Notre-« Seigneur Jésus soit glorifié en vous, et vous en lui, par « la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ [66]. »

Le Canon de la Messe, témoin très fidèle des expériences religieuses de la primitive Eglise, mentionne à peine les biens matériels dans ses supplications : il nomme simplement la paix. Par la bouche du prêtre, l'Eglise demande surtout « le pardon des péchés, la rédemption des âmes, le « salut, la bénédiction céleste, la grâce ».

Dans l'âme ardente de saint Augustin, la prière devient une demande de plus grande charité : il ne sait pas désirer d'autre bien.

« Donnez-vous à moi, ô mon Dieu, s'écrie-t-il au dernier « livre de ses Confessions, redonnez-vous à moi, car je vous « aime et si je vous aime encore un peu, rendez mon amour « plus fort. Je ne puis mesurer mon âme pour savoir ce « qui lui manque pour être assez parfaite, afin que ma vie « s'élance dans vos embrasements, et qu'elle ne se détourne « pas jusqu'à ce qu'elle soit cachée dans votre sein. Ce « que je sais seulement, c'est que tout ce qui n'est pas vous « est mal pour moi, non seulement hors de moi, mais « aussi en moi, et toute richesse qui n'est pas mon Dieu, « est pour moi indigente [67]. »

Sous la forme plus positive d'un conseil à ses moines, Cassien recommande de solliciter d'abord les biens qui durent.

« Le fondateur de l'éternité veut que l'on implore de lui

(66) II Epître aux Thessoloniciens, I, 11-12. Nombreux sont les textes des Epîtres où l'objet spirituel de la demande est spécifié; Cf. Eph., I, 15-19; III, 14-20; Colos., IV, 1-3.

(67) *Confessions*, XIII, 8.

« rien d'éphémère, rien de vil, rien de temporel. C'est « pourquoi celui-là infligera à sa magnificence et à sa « munificence la plus grave injure, qui négligeant ces de- « mandes relatives aux choses qui durent toujours, préfé- « rera demander les choses transitoires et éphémères, et « par la bassesse de sa prière, il offensera plutôt son juge « qu'il ne se le rendra propice (68). »

Cette prédominance des désirs spirituels dans la prière s'affirme et se développe au cours des siècles chrétiens : elle est définitivement consacrée dans les méthodes d'oraison établies au seizième et dix-septièmes siècles. Et sur ce point, catholiques et protestants s'accordent.

La demande spirituelle s'est enrichie cependant, au Moyen âge, d'un sentiment nouveau qu'elle contenait en germe, mais qui s'accentue et qui donne à la prière une plus grande valeur religieuse : l'abandon à Jésus.

Ce sentiment n'était pas inconnu, aux premiers siècles du christianisme, et la signification de la prière de Jésus au Jardin des Oliviers ne pouvait échapper aux âmes ferventes. Cependant, on ne trouve guère de témoignages qui révèlent explicitement cette attitude d'âme.

Mais, dans l'atmosphère ardente des cloîtres, aux douzième et treizième siècles, la valeur religieuse de l'abandon se dégage. Il apparaît aux saints et aux mystiques, que le terme de toute communication avec Jésus, c'est l'acceptation joyeuse de la volonté divine. Dans leurs longues contemplations, ils aperçoivent plus clairement leur misère, ils éprouvent un plus grand besoin de secours surnaturel; mais ils comprennent aussi combien leurs demandes sont pleines d'illusions. Ils savent que Jésus les aime, qu'il s'occupe de leurs âmes, qu'il veut leur bien. Une seule demande s'élève dans leur cœur, la demande de réaliser en eux-

(68) *Collationes* : IX *De oratione*, chap. XXIV.

mêmes les désirs de Jésus, et leur prière s'achève dans un acte d'abandon, expression parfaite de foi et d'amour.

Le livre de l'*Imitation*, tout pénétré de ce sentiment, l'a traduit avec un charme particulier dans les deux prières du troisième livre.

La première de ces deux prières marque surtout l'humiliation de l'âme fidèle et sa confiance en Jésus :

« Seigneur, mon Dieu, vous êtes tout mon bien. Et qui « suis-je, moi pour vous parler. Je suis le plus pauvre de « vos serviteurs, un ver de terre qu'on écrase, beaucoup « plus pauvre et plus méprisable que je ne sais et que je « n'ose le dire... Seigneur, n'écartez pas votre consolation, « de peur que mon âme ne devienne comme une terre sans « eau. Seigneur, enseignez-moi à faire votre volonté. Ensei- « gnez-moi à marcher devant vous dans la justice et l'hu- « milité car vous êtes ma sagesse, vous qui me connaissez « en toute vérité, vous qui m'avez connu, avant que le « monde soit et avant que je vienne dans le monde... (69). »

La seconde prière plus expressive encore, est intitulée : Prière pour accomplir le bon vouloir divin :

« Très bon Jésus, donnez-moi votre grâce : qu'elle m'ac- « compagne, qu'elle travaille avec moi, qu'elle reste dans « moi jusqu'à la fin. Accordez-moi de désirer et de vouloir « toujours, ce qui vous est le plus agréable et le plus cher. « Que votre volonté soit la mienne, que ma volonté suive « toujours la vôtre et s'accorde parfaitement avec elle. Qu'il « me soit indifférent de vouloir ou de ne pas vouloir avec « vous. Que je ne puisse vouloir ou écarter que ce que « vous voulez ou écartez vous-même. Faites que je me re- « pose en vous de la satisfaction de tous mes désirs et que « mon cœur trouve en vous sa purification. Vous êtes la « paix de mon cœur et son seul repos... Dans cette paix,

(69) *Imitation*, Livre III, chap. IV, 5.

« c'est-à-dire en vous qui êtes le bien suprême et éternel,
« je dormirai et je me reposerai [70]. »

Cette attitude d'abandon exprime, en une synthèse vivante, les sentiments les plus élevés de la vie religieuse. La demande, supplication respectueuse et soumise d'abord, mais encore intéressée, est devenue, suivant une heureuse formule « demande d'avoir de quoi donner [71] », quand elle a sollicité les biens spirituels. Dans l'acte d'abandon, elle devient « don de ce que l'on avait ainsi demandé à celui-là même qui l'a donné [72]. » L'âme coopère à l'action invisible de Dieu : elle achève l'union déjà commencée dans l'effort d'élévation et le sentiment de présence; elle s'anéantit par l'abandon, mais par lui aussi elle se dilate et se transfigure.

Il est encore un autre sentiment qui élève la prière bien au-dessus des étroitesses d'un égoïsme mesquin, et qui lui donne une merveilleuse résonance dans le domaine des valeurs morales. Nous avons cru devoir lui consacrer, à cause de son importance, un examen plus étendu : c'est le sentiment d'universalité.

ARTICLE V : **Le Sentiment d'universalité.**

I

Au dernier livre des Sources, le Père Gratry, commentant un texte de saint Paul, exprime cette idée que, dans l'acte de la prière « les hommes se touchent d'un bout du

(70) *Imitation*, Livre III, chap. XV, 3.
(71) Blondel : *L'action*, p. 386.
(72) Segond : *La Prière*, p. 178.

monde à l'autre... par un réel contact de leurs âmes [73] ». Il y a dans cette pensée une profonde vérité psychologique. Les témoignages de prière, même les plus humbles, présentent à un observateur attentif, comme une merveilleuse extension de vie intérieure, extension qui paraît aller jusqu'à l'infini : l'âme en prière réalise au dedans d'elle-même non seulement la présence de Dieu, mais la présence d'une multitude d'âmes avec lesquelles elle entre en relation : les unes l'aident dans sa demande, elle-même secourt les autres par sa propre intercession. Cette communion d'âmes peut avoir, dans la vie psychologique un tel retentissement qu'elle devient comme un besoin de substitution, ou mieux comme une substitution commencée. Chez quelques âmes plus ardemment charitables ou plus mystiques, le besoin de communion intérieure semble produire un effacement passager de la personnalité : on dirait qu'elles se perdent avec les autres âmes dans le sein de Dieu.

II

Le caractère universel de la prière se manifeste d'abord par le recours aux intercesseurs. Dans son effort d'ascension vers la majesté de Dieu, l'âme, consciente de son impuissance sent le besoin d'une aide fraternelle : elle s'adresse à des âmes qui ont participé à la même misère et qui cependant ont fait rayonner dans leur vie l'éclat des vertus morales. Ni la science, ni la puissance humaine ne constituent des titres à l'intercession : seule la supériorité morale et la similitude des besoins gardent pour l'âme en prière une puissance d'influence actuelle.

En vertu de cette loi d'attirance psychologique, l'humanité de Jésus, qui nous est apparue comme la source la

(73) Gratry : *Les Sources*, P., IIe Partie, chap. I, 9.

plus féconde d'élévation intérieure, nous apparaît encore comme l'intercesseur le plus puissant et le plus universellement reconnu. Les oraisons de l'église se terminent toutes par l'invocation au Christ médiateur, et elles reflètent ainsi avec fidélité l'état d'âme des premières communautés chrétiennes, pénétrées de l'enseignement messianique de Jésus sur sa propre médiation.

« Croyez sur mes paroles, avait dit le Christ, que je suis « dans le Père et que le Père est en moi... En vérité, je vous « le dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je « fais, et il en fera de plus grandes, parce que je m'en vais « au Père, et que tout ce que vous demanderez au Père « en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié « dans le Fils. Si vous me demandez quelque chose en mon « nom, je le ferai... (74). »

Dans saint Paul, l'idée de médiation est si fréquente qu'on la retrouve au commencement et à la fin de presque toutes les Epîtres. Le début de la première aux Corinthiens exprime cette pensée toujours présente à l'esprit de l'apôtre :

« Je rends à Dieu de continuelles actions de grâces à votre « sujet, pour la grâce de Dieu *qui vous a été faite en Jésus-« Christ*. Car, par votre union avec lui, vous avez été « comblés de toutes sortes de richesses, en toute parole et « en toute connaissance... Il est fidèle, le Dieu qui vous a « appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ Notre-« Seigneur (75). »

Après le Christ, et par le développement du même besoin d'intercesseur, c'est la Vierge Marie que les chrétiens invoquent le plus souvent. La liturgie mariale, qui développe

(74) Saint Jean, XIV, 12-14.
(75) Première Epître aux Corinthiens, I, 4-9.

l'idée de la Vierge médiatrice, se rattache aux traditions des premiers siècles. Bien avant le Concile d'Eglise, on trouve des représentations de la Vierge : dans la Catacombe de Priscilla, une fresque, datant au plus tard du commencement du deuxième siècle, figure la Vierge portant l'Enfant et un homme debout montrant l'étoile ([76]).

Depuis cette époque lointaine, le culte de la Vierge n'a cessé de prendre une plus grande place dans la vie intérieure des âmes chrétiennes. A chaque siècle d'ailleurs, l'intercession de Marie est diversement envisagée, suivant les besoins du moment ou la vertu particulière qui est le plus en honneur. Aux douzième et treizième siècles, en plein épanouissement de la piété chrétienne, les images de la Vierge représentèrent Marie souriante, à côté de Jésus enfant. Les hymnes et les prières de cette époque respirent la louange paisible et confiante. Au quatorzième siècle, les divisions de la chrétienté ont attristé les âmes pieuses : c'est la Vierge douloureuse qui apparaît sur les portails et les vitraux des cathédrales, tenant entre ses bras son fils meurtri, ou bien compatissante aux pieds de la Croix : et cette image se perpétuera dans l'art religieux, symbole permanent des malheurs successifs de l'Eglise. Du quatorzième siècle également date le *Salve Regina*, qui apparaît dans les pèlerinages du Puy, au temps de la guerre de Cent ans : « Spes nostra salve. Ad te clamamus, exules filii Hevae : ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrymarum valle. Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte... »

La tristesse mélancolique des âmes inquiètes est passée dans cette prière attendrie; les âmes douloureuses invoquent la Vierge douloureuse, parce qu'elles souffrent.

(76) Don Cabrol : *Le Livre de la Prière antique*, pp. 276-277-279-283-285.

Les saints trouvent également une place dans les consciences religieuses. Les chrétiens se sentent unis à tous leurs frères et surtout à ceux qui, par leur mort héroïque, ont mérité de participer davantage à la médiation de Jésus-Christ. Le culte des martyrs apparaît de très bonne heure.

Un peu plus tard se forme la liturgie des Confesseurs, des Vierges, des Saintes Femmes. Au quatrième siècle, les litanies des Saints se récitent dans les communautés chrétiennes, comme le témoigne la *Peregrinatio Silviae* ([77]). Des cultes nouveaux se font jour aux siècles suivants. Sainte Thérèse met en honneur le culte de saint Joseph : elle voit en saint Joseph le modèle des âmes intérieures. Chaque Eglise particulière garde à son fondateur des honneurs spéciaux. Quelques intercesseurs sont regardés par les fidèles comme ayant des attributions spéciales : tels saint Expédit, saint Antoine de Padoue; et, dans ce dernier cas, la dévotion particulière voisine souvent avec la superstition.

Les maîtres de la vie spirituelle blâment ces excès, mais ils sauvegardent le principe de la dévotion aux saints, et eux-mêmes donnent l'exemple d'une piété fervente. L'auteur de l'*Imitation*, qui détourne l'âme fidèle des pèlerinages multipliés, l'invite à regarder et à imiter « les exemples des saints Pères ([78]) ». Saint Thomas d'Aquin réfute toutes les objections contre la prière aux intercesseurs. Sa doctrine repose sur deux idées : d'abord, l'idée qu'il y a une communication effective de tous les biens spirituels entre les membres de la société chrétienne : « Tel est l'ordre établi par la Providence que les biens doivent descendre des êtres supérieurs sur les êtres inférieurs » ([79]). En outre, cette communication, les Saints la sollicitent en notre faveur avec d'autant plus d'insistance qu'ils sont plus pé-

(77) Don Cabrol, *op. cit.*, pp. 70 et 568.
(78) *Imitation*, Livre I, chap. XVIII, 1.
(79) *Somme théologique*, 2^a 2^{ae}, quest. 83, art. 19.

nétrés de charité divine : l'intercession ne distrait pas les bienheureux de leurs élans d'amour, elle est plutôt l'épanouissement de la charité divine. « Plus les saints triomphants dans la céleste patrie brûlent de charité, plus ils prient pour ceux qui peuvent recevoir du secours, pour les hommes qui combattent encore dans cet exil (80). »

En formules théologiques, saint Thomas traduisait l'affirmation mystique de la piété chrétienne : dans l'acte de la prière, les saints du ciel et les fidèles de la terre sont unis par une communion de bienfaits.

Les fondateurs du protestantisme voulurent dépouiller la prière chrétienne de ce premier caractère d'universalité. Dès 1517, dans son discours sur le Décalogue, Luther condamnait les pèlerinages et attaquait le culte des saints.

« Chaque jour, disait-il, on bâtit de nouveaux lieux de « culte; la foule insensée abandonne ses églises et court « à ces pèlerinages que le diable lui-même a établis. Cha- « que métier a son saint particulier. Les orfèvres ont saint « Eloi; les cordonniers, saint Crépin et saint Crispinien; « les drapiers, saint Sévérin; les peintres, saint Luc; les « médecins, saint Côme et saint Damien; les juristes, saint « Yves; les étudiants, sainte Catherine et Aristote aussi. « Chaque pays a ses saints... Voyez comme ils les honorent. « Nul ne songe à imiter leurs vertus... On entend une messe « et l'on passe la journée dans l'oisiveté et les plaisirs... « Leur dévotion même est une insulte au saint qu'ils font « profession d'honorer. Leurs fêtes ressemblent aux baccha- « nales et aux saturnales des païens, et jamais ceux-ci n'ont « célébré les fêtes de leurs idoles avec plus d'indécence « qu'on ne célèbre aujourd'hui les fêtes des saints. Un porc « ne voudrait pas d'un tel culte (81). »

(80) *Somme théologique*, 2a 2ae, quest. 83, art. 19.

(81) Luther : *Discours sur le Décalogue*, cité par Kuhn; Luther : *Sa Vie et son Œuvre*, tome I, pp. 128-129. — Les divers textes de

Calvin n'use pas de plus de ménagements :

« Ce fut une très grande bêtise, voire même rage, de pré-
« tendre tellement avoir accès par les saints, que nous
« soyons distraits du Christ. Que cela ait été fait et qu'il
« se fasse encore aujourd'hui où la papauté a lieu : qu'est-ce
« qui le niera? Pour avoir Dieu propice, on allègue les
« mérites des saints, on invoque Dieu en leur nom, lais-
« sant Jésus-Christ derrière. Qu'est-ce cela autre chose,
« sinon leur transférer l'office d'intercession unique,
« laquelle nous avons ci-dessus maintenue à Christ? Qui
« a jamais révélé une syllabe aux hommes de l'interces-
« sion des Saints? Il n'y en a rien en l'Ecriture (82). »

Sous une forme plus didactique et plus mesurée, la Confession d'Augsbourg donne le même enseignement :

« Quant au culte des saints, nous enseignons qu'on doit
« garder la mémoire des saints, afin de fortifier notre foi,
« par la considération des grâces qu'ils ont reçues et des
« délivrances accordées à leur foi; de plus, pour nous porter
« à imiter leurs bonnes œuvres, chacun selon sa vocation...
« Mais qu'il faille invoquer les saints et implorer leur se-
« cours, c'est ce qu'on ne peut point démontrer par l'Ecri-
« ture, car il n'y a qu'un seul et unique Rédempteur, un
« seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ.
« C'est lui qui est le seul Propitiatoire et Intercesseur de-
« vant Dieu. Celui-là seul a promis d'exaucer nos prières.
« Et le culte le plus digne de Dieu, selon l'Ecriture Sainte
« consiste à rechercher et à invoquer de tout son cœur
« ce Jésus-Christ dans toutes les détresses et dans tous les
« besoins (83). »

Luther relatifs à cette question sont rassemblés par Segond, *op. cit.*, pp. 173-174.

(82) *Institution de la Religion chrétienne*, publiée par A. Lefranc. Paris, Champion, 1911, pp. 531-532.

(83) *Confession d'Augsbourg*, art. XXI.

La prière protestante n'a rien gagné à cette amputation. Moins humaine, moins accessible aux âmes simples qui ont besoin d'intermédiaires pour s'élever à Dieu, elle ne satisfait pas cette aspiration, si profondément liée à la vie religieuse, vers une communion intérieure avec les âmes les plus saintes et les plus rapprochées de Dieu. Elle n'a pas la chaleur et la vie de la prière catholique. Et cette infériorité n'a pas échappé aux protestants eux-mêmes. Quelques-uns, parmi les modernes surtout, ont essayé de réagir contre l'exclusivisme de Luther et de Calvin. M. Bois remarque que le Nouveau Testament ne dit rien à ce sujet, et que la primitive Eglise pratiquait le culte des saints; il ajoute que les âmes pieuses recourent d'elles-mêmes, malgré la défense des premiers réformateurs, à l'intercession des bienheureux (84).

III

Une autre forme d'universalité de la prière, toute voisine de la précédente d'ailleurs, c'est le recours aux formules traditionnelles et aux cérémonies collectives. Nous ne traiterons pas de la prière collective, de sa nécessité ou de son histoire : voulant rester uniquement sur le terrain psychologique, nous examinerons simplement l'état intérieur de celui qui prie. Mais dans cet intérieur même, nous trouvons une vie collective, vécue par la conscience individuelle. Il apparaît nettement que l'âme chrétienne ne veut pas prier seule. Elle a demandé aux intercesseurs de l'autre vie d'accompagner sa demande : mais ce premier soutien ne lui suffit pas : elle peuple sa solitude intérieure de mille autres voix charitables, elle appelle l'âme de ses frères autour de

(84) Bois (Charles) : *Encyclopédie des Sources religieuses de Lichtenberger*, art. Prière, tome X.

sa prière, elle veut être accompagnée près de Dieu par son Eglise.

On trouve cependant dans quelques témoignages d'expériences religieuses des textes défavorables à la vérité de cette observation. La bienheureuse Marguerite-Marie éprouvait une irrésistible aversion pour la prière vocale et pour l'oraison de la communauté.

« Je faisais tous mes efforts, dit-elle, pour m'appliquer à « suivre la méthode d'oraison que l'on m'enseignait avec « les autres pratiques; mais rien n'en demeurait dans mon « esprit. J'avais beau lire mes points d'oraison; tout s'éva- « nouissait, et je ne pouvais rien apprendre ni retenir que « ce que mon divin Maître m'enseignait (85). »

Quelques autres témoignages, beaucoup plus représentatifs de la prière commune, contiennent la même indication. Le livre de l'*Imitation* recommande au bon religieux de fermer la porte de sa cellule (86); il semble envisager la piété comme une conversation toute intérieure de l'âme fidèle avec son Maître intérieur. Le Christ lui-même n'a-t-il pas donné l'exemple de cette solitude intérieure? N'avait-il pas coutume de se retirer sur les montagnes pour prier (87). N'a-t-il point recommandé à ses apôtres « de ne pas ressembler aux hypocrites qui aiment à prier debout dans les synagogues et dans l'angle des places, afin d'être vus par les hommes..., mais d'entrer dans leur chambre, et, la porte fermée, de prier leur père dans le secret. Et plus loin, il dit encore : « Dans vos prières, ne parlez pas beaucoup, ainsi que les gentils (88). »

Mais ces témoignages constituent une exception : quelque

(85) *Mémoires de la Bienheureuse*, p. 370.
(86) *Imitation;* Livre I, chap. xx, 2.
(87) Marc, xiv, 35; Luc, xxii, 41.
(88) Mathieu, vi, 5-6-7.

grande que soit leur autorité, ils ne permettent pas de réduire la prière au seul recueillement personnel. Les textes primitifs en faveur de la prière collective sont trop nombreux et trop concordants pour légitimer un doute à ce sujet. Des divers travaux consacrés à la prière collective et rituelle par les historiens des religions païennes et les historiens du Christianisme, il résulte que dans la prière chrétienne, plus encore que dans la prière de toute autre religion, le sentiment d'union à la collectivité est bien vivant et que la manifestation extérieure de ce sentiment ne souffre guère d'exception (89).

Pour la primitive Eglise en particulier, les historiens ont insisté sur la prédominance de la prière collective. Toute la vie religieuse gravitait autour des assemblées chrétiennes dont saint Paul avait réglé la discipline. Un culte très vivant, où les psaumes, les hymnes, les litanies se mêlaient aux oraisons du prêtre, animaient ces réunions; la messe était un dialogue entre le célébrant et les fidèles. Pénétrées par cette liturgie éminemment sociale, les âmes priaient en commun et s'habituaient à penser en commun. Et tel était le retentissement psychologique de ces réunions que les solitaires, perdus dans la vallée de Nitrie, faisaient trêve à la solitude une fois par semaine, et, sans y être contraints par aucune règle de discipline ecclésiastique, se retrouvaient le dimanche, au centre de la vallée, dans une Eglise, pour participer à l'Eucharistie et entendre la parole de Dieu (90).

Si la piété toute intérieure a pris une plus grande place dans la vie des chrétiens, depuis le Moyen-âge, la prière collective reste encore, pour la plupart d'entr'eux, la mani-

(89) On trouve un résumé exact et complet de ces travaux dans Segond, *op. cit.*, pp. 171-294; mais l'étude historique la plus complète sur ce sujet est celle de Heiler, Das Gebet; cf. Bibliographie.

(90) Pourrat : *Spiritualité chrétienne*, tome I, p. 130.

festation essentielle de leur vie religieuse. Ils considèrent l'assistance aux offices, à la Messe en particulier, comme l'acte principal de leur piété. Quand ils prient dans la solitude, ils se servent de formules vocales et collectives, telles que le *chapelet*, les *psaumes*, les *prières* du *Chemin de la Croix*, etc..., et de vieilles prières traditionnelles : souvenez-vous, *Salve Regina*, etc... Aux âmes ferventes elles-mêmes, les maîtres de la vie spirituelle ne conseillent pas une entière indépendance dans leur prière. Ils indiquent « une méthode » d'oraison où sont prescrits les mêmes mouvements intérieurs, les mêmes actes d'adoration et de remerciement, les mêmes formules. Ainsi saint François de Sales conseille à Philothée d'assister à la messe et aux autres exercices publics, et il en donne la raison :

« Il y a toujours plus de bien et de consolation aux « offices publics de l'Église que non pas aux actions par- « ticulières, Dieu ayant ainsi ordonné que la communion « (choses faites en commun) soit préférable à toutes sortes « de particularités [91]. »

Il veut également que Philothée récite son chapelet; il lui demande même de réciter en latin le *Pater*, l'*Ave* et le *Credo* « parce que ces oraisons sont le langage commun de l'Eglise [92] ».

M. Olier tient à ce que l'on dise, dans la prière du matin, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo* et le *Confiteor*, et dans celle du soir, le *Tantum ergo*, le *Sub tuum*, les litanies de Notre-Dame, et les oraisons propres du patron de la paroisse et des autres saints [93].

La piété protestante a notablement restreint la prière collective : elle ne l'a pas entièrement supprimée. Malgré ses sarcasmes à l'égard de certaines pratiques catholiques,

(91) *Introduction à la Vie dévote*, IIe Partie, chap. XV.
(92) *Introduction à la Vie dévote*, IIe Partie, chap. I.
(93) *Journée chrétienne*, pp. 16, 201-208.

malgré ses exhortations répétées à la piété intérieure, Luther ne veut pas rompre avec le passé. Il conserve les images, il ne remplace que partiellement l'usage du latin par celui de la langue vulgaire, il songe même à approprier aux différents états des formes de cultes différentes. Sa réforme effective du culte ne répondit pas à l'affirmation absolue de ses principes (94).

On peut donc considérer le besoin d'union à la communauté comme un caractère essentiel de la piété chrétienne. Ce besoin lui-même, comment apparaît-il intérieurement à l'âme qui prie? Pourquoi cette âme n'est-elle point satisfaite de son seul entretien intérieur avec Jésus-Christ? Une explication assez simple consiste à dire que la prière collective, sous sa double forme de cérémonie publique ou de formule rituelle, facilite notre effort d'élévation. L'âme faible, impuissante à fixer son attention sur les choses divines, trouve dans les paroles traditionnelles une aide à sa faiblesse, et cette aide parfois la dispense de tout effort. Comme le remarque Cassien, « l'audition d'un verset de psaume, modelé par une voix fraternelle » excite la ferveur et l'esprit de prière (95). Cette explication est juste, mais elle n'exprime pas tout le contenu intérieur de la prière collective. Il y a, dans cette prière, un autre sentiment, plus profond que le seul désir d'un soutien passager, le sentiment d'une intime union aux autres membres de l'Eglise et d'une étroite solidarité avec eux. L'âme qui prie, réalise intérieurement dans sa prière, la doctrine de saint Paul sur le corps mystique du Christ. Elle se considère comme un membre de ce corps, elle se sent unie par un invisible lien à ses frères de la communauté chrétienne; dans le voisinage de Dieu, près de la source où tous les êtres ont

(94) Robert Will : *La liberté chrétienne*, étude sur le Principe de la piété chez Luther. Paris, 1922, p. 98.

(95) Cassien : *Collationes*, 9, chap. XXVI.

puisé la vie, les supplications purement individuelles apparaissent comme une fragmentation du plan divin. Les gouttes d'eau se mêlent près de la source, les sarments se rejoignent dans la souche : ainsi, près de celui qui s'est proclamé lui-même la souche divine, les prières doivent s'unir comme s'unissent les âmes.

IV

L'union des âmes resterait cependant bien superficielle, si elle se réduisait à un simple accompagnement extérieur. Qui dit union, dit voisinage sans doute, mais surtout pénétration, influence réciproque des êtres unis : comme les membres du corps réalisent sans cesse une communication de matière vivante, ainsi l'union des âmes dans un même corps mystique doit-elle manifester une influence des membres les uns sur les autres. Et c'est bien en effet d'une telle solidarité que la prière est révélatrice. Le fidèle prie les autres, les intercesseurs du ciel, et sollicite d'eux l'invisible accompagnement de sa supplication; il prie avec les autres dans la prière collective; enfin il *prie pour les autres*, et par cette dernière forme d'universalité, la prière s'éloigne à l'infini de la supplication égoïste : elle est beaucoup mieux qu'une manifestation de solidarité : elle devient un acte de charité.

Le caractère fraternel de la prière est sans doute aussi ancien que la prière elle-même [96]. Dans la religion Egyptienne, aux jours de grandes fêtes on priait pour les morts, et l'offrande rituelle qui servait à nourrir les trépassés, est une manifestation grossière assurément, mais incontestable,

(96) Fustel de Coulanges soutient, dans la *Cité Antique*, que chez les Ariens, la religion des morts est la plus ancienne, cf. *Cité Antique*, p. 20.

de la prière pour les morts. On trouve un témoignage analogue dans le Coran : les fidèles sont invités à prier pour les morts : « D'autres se sont avoués coupables... Prie pour eux; les prières rendront la paix à leurs âmes. Dieu sait et entend tout [97]. »

La religion chrétienne a donné à ce sentiment de fraternité spirituelle une valeur beaucoup plus grande. Tandis que dans les autres religions, la prière fraternelle n'apparaît pas toujours clairement et se dégage mal de sentiments intéressés, tandis que dans la religion hébraïque elle-même son existence ne nous est révélée que par quelques textes épars et que le livre des Psaumes en particulier ne la mentionne à peu près jamais, elle se manifeste, dès les premières heures du christianisme avec la plus grande netteté. « Dans l'Oraison dominicale, remarque saint Cyprien, il y a notre Père et non pas mon Père. Donnez-nous, et non pas donnez-moi. Le Maître de l'unité ne veut pas que nous prions séparément, concentrés dans notre être, pour nous seuls : il veut qu'une âme prie pour toutes les âmes, comme il les a portées toutes dans une seule [98]. » A ce premier enseignement, Jésus joignit celui de ses exemples : il prie pour ses apôtres, pour ses amis, pour tous les fidèles de l'Eglise, pour les pécheurs : une de ses dernières paroles est une supplication de pardon pour les soldats qui le crucifient.

Saint Paul termine toutes ses Epîtres par une exhortation à la prière fraternelle : sa doctrine du corps mystique est l'explication dogmatique de cette expérience d'universalité déjà réalisée dans la communauté chrétienne par les paroles de Jésus.

L'Eglise primitive met en honneur l'intercession des fidèles pour les morts et pour les vivants : la double commé-

(97) Coran, chap. IX, p. 192.
(98) Tertullien : *De oratione dominica*, cité par saint Thomas, 83, art. 7.

moration de la messe remonte au delà du quatrième siècle ([99]). De Rossi et Le Blant, ont retrouvé dans les épitaphes des premiers siècles, sous forme de fragments détachés, les réponses que l'on chante à l'office des morts, au moment où le cortège entre dans l'église : « Venez à son secours, saints de Dieu, accourez, anges du Seigneur, pour prendre son âme... Donnez-lui, Seigneur, le repos éternel et que la lumière éternelle brille sur lui » ([100]). A certains jours de fête, l'Eglise tenait à donner à ce sentiment d'universalité, une expression plus complète; l'office du Vendredi saint contient une longue série d'oraisons pour les divers groupes de fidèles, prêtres, lévites, malades, infidèles, persécuteurs, juifs, etc...

Cependant, malgré ces témoignages indéniables d'ancienneté la prière fraternelle apparaît plus nette encore, plus étendue, plus esssentielle à la piété, dans les siècles postérieurs du christianisme. La conscience chrétienne a marqué, sous ce rapport, un progrès très caractérisé. Au dixième siècle, les moines de Cluny instituent dans leurs monastères la fête des morts, qui bientôt se répand dans toute l'Eglise. Au treizième siècle, saint Thomas s'attache à démontrer la valeur religieuse et l'efficacité de la prière pour les autres : il affirme même l'efficacité de la prière des pécheurs. Au seizième siècle et aux siècles suivants, au moment où l'Eglise se déchire intérieurement, et où les régions nouvellement découvertes attirent les missionnaires, la prière s'étend, comme les désirs des âmes pieuses, à toutes les parties du monde. Ce sentiment d'universalité sort du cadre de la prière officielle et collective : il pénètre la piété intérieure. L'oraison du solitaire perd ainsi son caractère de solitude : elle devient une collaboration avec ceux pour qui il intercède. Sainte Thérèse destine l'ordre

(99) Don Cabrol, *op. cit.*, chap. VII.
(100) Don Cabrol, *op. cit.*, pp. 457-458.

qu'elle fonde à la prière d'intercession. L'Oratoire, la Confrérie du Précieux Sang, s'emploient par leurs prières, à la conversion des hérétiques. Plus près de nous, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus s'était si bien pénétrée de l'esprit de la fondatrice du Carmel que, sur son lit d'agonie, elle disait ces mots, où se résume l'ardente charité de son âme : « Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre. »

Ce désir d'intercession, s'affirmant et se perfectionnant encore, devient par un développement naturel du sentiment qui l'anime, un désir de substitution. A l'âme charitable il ne suffit pas de communiquer avec les autres âmes et d'agir sur elles : elle veut encore se substituer à ces âmes, aux plus affligées, ou aux plus pécheresses : toute prête d'être anathème pour ses frères, comme Saint Paul, elle a conscience d'avoir pris sur elle les péchés des autres et d'avoir contribué à les expier. Ce sentiment de substitution est à la base de toutes les manifestations de piété qu'on appelle réparatrices. Dans les monastères de Visitandines, raconte l'auteur de la *vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, une religieuse prend, à certains jours, la place du Roi devant le Saint Sacrement : la prière d'une âme est substituée à la prière d'une autre. L'expérience va si loin que Marguerite-Marie, priant pour Louis XIV, est assiégée de pensées impures (101).

La dévotion au Sacré Cœur, sortie de ces expériences d'intercession et de substitution, est l'épanouissement de la fraternité spirituelle : réparation des fautes de l'humanité,

(101) Bougaud : *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, chap. XIV, p. 340. L'auteur de la *Vie du Père de Condren* rapporte le trait suivant : « Il me raconta un avis que Marie de Valence lui avait donné. Dieu l'avait obligée à faire pénitence pour une personne qui était loin d'elle de plus de cent lieues... Cependant, l'impression que Dieu avait faite en son âme de l'état de cette personne absente était si forte qu'elle sentait ses péchés et ses dispositions. » *Vie du P. Charles de Condren*, cité par H. Brémond, *op. cit.*, tome II, p. 68.

prière pour les pécheurs, désir d'étendre à tout le monde le règne du Christ, pénitence compensatrice volontairement acceptée, tels sont les sentiments essentiels de la dévotion au Sacré Cœur, et telles sont aussi les formes essentielles de l'universalité spirituelle. A juste titre, la moniale solitaire a conscience aujourd'hui, de travailler à la conversion des âmes : dans sa prière, elle entre en communion avec ces âmes, elle agit véritablement sur elles, elle prend leur place devant Dieu.

Résumant ces témoignages de la conscience chrétienne, Ollé Laprune dit fort exactement : « Le chrétien a des « regards qui s'étendent au monde entier. Tout chrétien est « apôtre, au moins par le vœu de son âme et par la prière. « Les plus simples ont cette universalité de vues et de désirs « qui égale en quelque sorte Dieu même. La plus humble « bonne femme, récitant le *Pater* comme il faut, s'élève au « Ciel et embrasse toute la terre, quand elle dit à Dieu : « Père qui êtes dans les Cieux : « Que votre volonté soit faite « sur la terre, comme elle est faite dans le Ciel (102). »

V

Chez les âmes contemplatives, la longue habitude de la prière développe à tel point ce sentiment de communion catholique, qu'elles aspirent sans cesse à réaliser en elles-mêmes une prière universelle. Désireuses d'une vie illimitée, cherchant un sentiment de plénitude infinie, elles associent à leur prière la nature entière, le firmament, les astres, les plantes, les oiseaux, tout ce qui vit et se meurt sur terre. Le cantique des trois Hébreux détenus dans la

(102) Ollé-Laprune : *Prix de la vie*, chap. XXVII, pp. 376-377.

fournaise, traduit ce sentiment avec l'enthousiasme exalté de la poésie orientale :

« Bénissez toutes le Seigneur, œuvres du Seigneur; « louez-le et exaltez-le à jamais... Anges du Seigneur, bé- « nissez le Seigneur... Cieux, bénissez le Seigneur... Eaux « et tout ce qui est au-dessus des Cieux, bénissez le « Seigneur... Soleil et lune, bénissez le Seigneur, etc. (103). »

Saint François d'Assise invitait les oiseaux à chanter avec lui les louanges du Seigneur ! Son cœur charitable avait puisé dans la méditation une profonde intimité d'âme avec la nature, où il trouvait partout des frères et des sœurs, et ses naïves prières expriment peut-être avec plus de vérité que tout autre témoignage l'universelle fraternité des êtres de la création dans une pensée religieuse.

Faut-il s'étonner que des âmes moins simples aient cherché à traduire en langage philosophique ce mystérieux sentiment de communion, et que parfois des formules inadéquates aient mal exprimé le langage intérieur de leur prière. Dans l'ermitage de Groenendaël, où vécut Ruysbroëck, au couvent dominicain de Cologne, qui abrita les méditations d'Eckart et de Tauler, ou à celui de Constance, séjour habituel du bienheureux Henri Suzo, les écrits du pseudo Denys sur le retour de l'âme à l'unité divine étaient longuement étudiés. Dans cette atmosphère de piété ardente et de spéculation nuageuse, les mystiques allemands analysèrent leurs expériences de piété : et leurs analyses, inspirées des théories de Denys, semblent quelquefois se prêter à une interprétation panthéiste.

« En cet état, dit Tauler, l'âme est comme perdue, elle ne « peut plus ni se connaître, ni se trouver elle-même; elle ne

(103) Daniel, III, 57-58.

« connaît plus que l'être infiniment simple de Dieu [104] ».
« Ces deux dons du Saint-Esprit (l'intelligence et la sa-
« gesse) conduisent l'homme d'une manière surhumaine
« dans le fond et dans l'abîme divin, où Dieu se connaît et
« se comprend soi-même, où il goûte avec délices sa propre
« sagesse et sa propre essence. L'esprit se perd si profon-
« dément dans cet abîme qu'il ne sait plus rien de soi-même,
« ne distinguant plus ni ses paroles, ni ses actes, ni ses
« manières, ni ses gestes, ni ses goûts, ni ses connais-
« sances, ni sa vie; car tout cela est un seul bien, simple, pur
« et unique; un abîme ineffable, une unité essentielle...
« L'âme et le corps s'abîment en quelque sorte dans cette
« mer profonde, et l'homme perd pour ainsi dire l'activité
« naturelle de ses puissances... C'est ainsi que l'abîme créé
« attire à soi l'abîme incréé, et que ces deux abîmes forment
« en quelque sorte un seul être divin : car l'esprit de
« l'homme s'est perdu dans l'esprit de Dieu [105]. »

Suzo emploie des termes aussi forts pour caractériser l'union à Dieu sans différence :

« Dans cette union, l'homme s'oublie lui-même, dit-il,
« et n'a plus conscience de lui-même. Il disparaît, se perd
« en Dieu, et devient un esprit avec lui, comme une gout-
« telette d'eau qui est noyée dans une grande quantité de
« vin [106]. »

Pour Eckart, la prière à son plus haut degré de ferveur, produit une transformation de l'âme :

« Nous sommes transformés totalement en Dieu, et nous
« nous sommes changés en lui de la même manière que,

(104) Tauler : *Sermon* pour le Ve Dimanche après la Sainte Trinité, II, 226; cité par Pourrat, p. 372.

(105) Tauler : *Sermon II*, pour le Dimanche de la Trinité, II p. 84, cité par Pourrat, p. 373.

(106) Suso : *Le Livre de la vérité*, chap. IV, traduction Thiriat, II, 230.

« dans le sacrement de l'Eucharistie, le pain est changé « au corps du Christ : je me suis ainsi changé en lui parce « qu'il me fait son être un et non seulement semblable; « par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a là aucune dis- « tinction [107]. »

Ruysbroëck a des pages plus déconcertantes encore :

« Tous ceux qui, au-dessus de leur être créé, sont élevés « jusqu'à une vie contemplative, sont un avec cette clarté « divine. Ils sont la clarté même, et ils voient, sentent, et « découvrent sous cette lumière divine que, selon leur être « idéal ou incréé, ils sont eux-mêmes cet abîme de sim- « plicité, d'où la clarté resplendit sans mesure en rayons « divins, et selon la simplicité de l'essence, reste à l'in- « térieur toute simple, éternellement, sans modes [108].

« Celui qui est uni à Dieu (par la contemplation) et est « éclairé de cette vérité peut la comprendre par elle-même. « Car saisir et comprendre Dieu, au-dessus de toutes compa- « raisons, tel qu'il est en lui-même, c'est être Dieu avec « Dieu, sans intermédiaire ni différence quelconque capable « de mettre entre lui et nous un obstacle ou un milieu [109].

« L'esprit s'ouvre si largement pour saisir l'époux lors- « qu'il se présente qu'il est transformé en l'immensité « même qu'il saisit. C'est là embrasser et voir Dieu par « Dieu même, ce en quoi consiste toute notre béati- « tude [110]. »

De ces textes et autres semblables, Delacroix a tiré deux conclusions, dans son livre sur le *Mysticisme spéculatif en*

(107) Prop. 10, Denzinger-Bannwart, n° 510.
(108) Ruysbroëck : *Ornement des noces spirituelles*, Livre III, chap. v, traduction des Bénédictins, tome III, pp. 215-216.
(109) *Ornement de noces spirituelles*, Livre III, chap. I, p. 208.
(110) *Idem*, chap. III, p. 212.

Allemagne au quatorzième siècle : d'abord que le mysticisme allemand du quatorzième siècle révélait des expériences de prière franchement panthéistes, et, en outre, que ces expériences n'avaient plus rien de commun avec la religion.

La première de ces conclusions sort du cadre de notre étude. Nous signalons simplement qu'elle n'est pas admise sans réserve par tous les historiens du mysticisme allemand. Le Père Denifle s'est efforcé de démontrer qu'Eckart n'était pas à proprement parler panthéiste et que l'on a souvent considéré comme erronés des textes simplement obscurs. Tauler, Suso et Ruysbroëck ont été attaqués de leur vivant, mais eux-mêmes se sont défendus d'enseigner le panthéisme. Gerson, ayant pris part à cette discussion, convint qu'il n'y avait pas d'erreurs dans les écrits de Ruysbroëk [111]. Le panthéisme des mystiques allemands ne peut être affirmé comme une thèse indiscutable.

La seconde conclusion de Delacroix est moins vraisemblable encore. Delacroix oppose prière et sentiment d'universalité. Il prétend que « ce sentiment de plénitude infinie, de vie illimitée, de joie éternelle, n'a plus rien de commun avec la religion [112] ». Cette affirmation est simplement arbitraire et ne répond nullement à notre analyse de la prière. Le caractère d'universalité nous est apparu comme

(111) Pourrat : *Spiritualité chrétienne*, tome III, p. 376.

(112) Delacroix : *Essai sur le mysticisme spéculatif* en Allemagne au quatorzième siècle, p. 17. Voici le texte intégral : « Il ne faut pas non plus que le prétendu caractère religieux du Mysticisme d'Eckart fasse illusion. Sans doute, l'âme... sent sa dépendance absolue à l'égard de Dieu; mais en même temps, elle sent la dépendance absolue de Dieu à son égard; les deux courants s'annihilent : la distinction de Dieu et du monde ayant disparu, il ne reste plus en l'âme comme en Dieu qu'un égal sentiment de plénitude infinie, de vie illimitée, de joie éternelle qui n'a plus rien de commun avec la religion. »

un des caractères fondamentaux de la prière chrétienne : il s'épanouit dans la vie contemplative, et si parfois les manifestations de mysticisme sont traduites en termes étranges ou revêtent des formes anormales, nous avons le droit de considérer ces manifestations comme une déformation, et nullement comme une négation de la prière. Boutroux a plus justement interprété les expériences religieuses, quand il définit la religion : « Le sentiment de la communication « de l'être extérieur, particulier, limité, incertain, avec la « source commune de tous les êtres, laquelle, comme dit « Herbert Spencer, jaillit directement et se laisse en quelque « façon surprendre dans ce que nous appelons *la con-* « *science* (113). Ailleurs Boutroux définit le mysticisme : « Cette possibilité pour les consciences, de se pénétrer mu- « tuellement, cette faculté pour des êtres qui semblent « étrangers les uns aux autres de s'aimer véritablement, et « *sans s'anéantir comme êtres distincts*, de vivre d'une vie « commune, et l'union avec Dieu, comme principe de cette « communion universelle (114). »

Notre analyse nous permet d'accepter pleinement cette interprétation. Et s'il fallait une confirmation nouvelle à tous ces témoignages d'universalité, on n'en trouverait pas de plus décisive que le témoignage de Jésus lui-même, dans la prière rapportée par saint Jean au IVe Evangile :

« Père saint gardez dans votre nom ceux que vous m'avez « donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous... Je ne « prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, « par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils « soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et « moi en vous, pour qu'eux aussi ils soient un en nous, « afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je « leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin

(113) Boutroux : *Science et religion*, chap. II, p. 117.
(114) *Psychologie du mysticisme*, p. 13.

« qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et « vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le « monde connaisse que vous m'avez envoyé et que vous les « avez aimés comme vous m'avez aimé [115]. »

CONCLUSION

I

Au terme de notre étude descriptive, nous avons vu se dessiner peu à peu les contours psychologiques de la prière. Le fidèle qui veut prier établit d'abord une séparation entre le monde extérieur où se dissipent de tous côtés les énergies latentes du moi, et le monde intérieur, foyer de sa personnalité profonde. Il se replie vers ce monde intérieur, et y concentre toutes ses puissances de pensée et d'émotion. Puis, bien maître de lui-même, il s'élève vers Dieu par un discours mental qui est une véritable ascension de la pensée vers la plus pure lumière surnaturelle. Intermittente ou habituelle, pénible ou joyeuse, dépassant à peine le monde sensible ou, déjà pleine d'envolée, cette ascension intérieure laisse après elle un sentiment d'apaisement qui rejaillit sur les puissances affectives et sur la volonté morale. L'âme en prière prend conscience qu'elle marche vers sa fin, elle est heureuse de s'avancer sur le chemin de son salut. Elle sent en même temps tout ce qui lui manque pour arriver à cet idéal de bonheur, de justice, de bonté morale, entrevu dans son élévation. En présence de Dieu, sa misère apparaît plus grande, mais plus grande aussi la possibilité d'une délivrance par un Dieu secourable. Il lui semble que ce mou-

(115) Evangile de saint Jean, XVII, 20-24.

vement intérieur d'acheminement vers Dieu doit se terminer par l'union bienheureuse, que la distance doit se combler un peu, et son ascension mentale s'achève naturellement par une demande.

D'elle-même, la demande s'universalise. Près de la source où elle puise la délivrance, l'âme comprend plus clairement sa dépendance à l'égard de tous les membres de la communauté chrétienne. Elle n'est qu'une pierre de l'édifice moral formé par les volontés humaines, et comme le sort de chaque pierre participe d'une certaine façon à la destinée générale de l'édifice, elle prie pour les autres âmes, afin que sa propre délivrance trouve son achèvement dans la délivrance des autres.

Ainsi c'est par le même mouvement intérieur que l'âme passe du *recueillement* à l'*élévation*, de l'*élévation* au *sentiment de présence*, de ce *sentiment* à la *demande personnelle* et à la *prière fraternelle*. Ne trouvant pas dans le monde visible la pleine satisfaction de ses aspirations, elle cherche ailleurs; elle veut entrer en communication avec le monde invisible qui la pénètre, elle essaie de remonter à la source de toute existence et de tout bonheur, au Dieu de miséricorde et d'amour. Déjà consolée par cet effort d'ascension, consciente d'avoir provoqué un commencement de réalisation dans sa longue marche vers la fin dernière, elle demande avec instances que la grande finalité des âmes chrétiennes se réalise tout entière. Une même inspiration centrale, la recherche active d'une communication avec Dieu, source de vie surnaturelle, anime tous ces moments divers de la prière : elle se déroule en sinuosités, elle semble parfois se cristalliser sous une forme inférieure, ou se manifeste au contraire par des états mystiques éclatants : mais la même pensée la soutient toujours. La prière est « une ascension vers Dieu » [116], ou, pour employer une for-

(116) Saint Thomas : *Summa*, 2*a* 2*ae*, quest. 83, art. 1.

mule plus expressive encore, *une ascension vers Dieu secourable*, en mettant dans ce dernier mot cette conscience intérieure de misère, cet effort de retour vers la source de vie, ces supplications ardentes si fréquemment dégagées de toutes les expériences de prière.

II

Ainsi caractérisée, la prière apparaît justement à tous les psychologues comme l'expression la plus complète de la vie religieuse. Elle est plus qu'un acte de foi, plus qu'une émotion, qu'un désir ou qu'un simple acte de vertu. Elle est un effort de communication avec Dieu, une *réalisation* des idées et des sentiments religieux. Elle suppose non seulement une simple adhésion à l'existence de Dieu, mais la croyance à l'intervention miséricordieuse de Dieu dans les événements intérieurs et extérieurs, et pour la prière chrétienne en particulier une union effective entre Jésus Rédempteur et les âmes qu'il a sauvées. A la foi, au désir, à la vertu, la prière ajoute l'idée d'une vie partagée, d'une communion avec Dieu.

Vue du dehors, par ceux qui veulent simplement la classer parmi les autres expériences psychologiques, la prière apparaît encore comme une des manifestations les plus révélatrices de richesse spirituelle. Elle marque d'abord, comme Boutroux l'a justement noté, une plus grande *intensité* de vie intérieure. L'âme qui prie est celle qui, sourde aux bruits dissipateurs du monde, cherche en elle-même un objet où fixer son attention. Elle recueille ses énergies intérieures, elles les cultive, elle les élève vers Dieu : sous cette impulsion et par ce contact avec l'Idéal, les aspirations supérieures se développent. L'âme tend à plus de vérité, plus de justice, plus d'idéal : comme l'âme du

poète et du savant, l'âme religieuse vit avec plus de plénitude la vie proprement humaine.

Un écueil cependant pourrait se découvrir, où ces nobles aspirations, en se heurtant, perdaient toute leur valeur psychologique : l'âme qui se replie sur elle-même, risque de s'isoler, de vivre pour elle seule. Toutes les âmes vraiment religieuses ont su se préserver de cet écueil de l'égoïsme, contre lequel tant de poètes et de savants ont brisé leurs aspirations généreuses. La prière rend la vie intérieure plus intense; en même temps elle lui donne une plus grande amplitude. Elle recule très loin ses limites dans le monde spirituel. L'âme recueillie ne s'isole pas dans son silence intérieur. Elle sort, pour s'élever vers Dieu d'abord : et sur son chemin vers l'Invisible, elle trouve la présence de multiples âmes accablées de misère comme elle, ou comme elle enflammées de désirs. Elle s'unit à elles, elle prie pour elles, elle aspire même à se substituer à elles, et bientôt sa vie strictement personnelle semble s'effacer. Elle ne sait plus s'élever vers Dieu, sans porter dans sa prière la prière de tous. Dans sa vie psychologique, une invisible pénétration des autres âmes s'est réalisée; par la prière, elle devient un membre du grand corps mystique de Jésus.

CHAPITRE II

Les Sources de la Prière.

Un fait psychologique aussi complexe que la prière, aussi riche en énergie spirituelle n'apparaît pas brusquement à la surface de la vie psychologique. Il germe lentement; il semble, à ses débuts, suivre la raison dans son développement progressif, il décrit des sinuosités multiples, il s'affermît avec le temps. Une observation superficielle de ses manifestations diverses nous avertit déjà que ses racines doivent s'enfoncer très avant dans les profondeurs de la vie spirituelle, et puiser dans toutes les tendances psychologiques leur aliment nourricier. Intelligence, sensibilité, besoin d'agir, inclinations sociales, tendances physiologiques même trouvent une part de réalisation dans la prière. Et ce serait faire preuve d'une déplorable étroitesse d'esprit que de vouloir, *a priori*, assigner à l'une quelconque des facultés spirituelles un rôle exclusif. Seul, un examen attentif des manifestations de prière, peut résoudre objectivement ce problème.

On a beaucoup écrit sur les sources de la *religion* : et la très grande complexité du fait religieux n'est pas étrangère, sans doute, à la diversité des solutions apportées : les prostrations du sauvage devant son fétiche, les sacrifices san-

glants des religions anciennes, l'ascèse des Pères du désert, l'oraison mystique de sainte Thérèse, la charité de saint Vincent de Paul, expriment un aspect de la vie religieuse : on comprend que la réduction de ces phénomènes si divers à une seule forme initiale ait donné naissance aux interprétations les plus opposées. Pour le cas particulier de *la prière*, la diversité d'interprétation se retrouve plus atténuée cependant. Et si l'on s'attache au cas plus particulier de la *prière chrétienne*, la diversité doit être moins sensible encore. En effet, nous sommes en présence d'un fait positif, aux limites bien marquées : la prière chrétienne a laissé des traces apparentes de son passé, elle vit encore dans la conscience de très nombreux fidèles, elle a été décrite par des hommes préparés à la comprendre. Il nous paraît qu'une analyse psychologique, consacrée à la prière chrétienne, dispose d'un ensemble de documents assez homogènes pour aboutir à des conclusions précises, susceptibles d'une certaine vérification expérimentale.

Nous examinerons ici l'origine psychologique de la prière, non son origine historique. Les deux questions sont distinctes et relèvent de deux disciplines différentes. L'historien étudie comment la prière est apparue dans les premières communautés chrétiennes, quelles furent ses formes primitives, quelle évolution elle a subi. Le psychologue recherche comment, aujourd'hui, la prière naît dans la conscience d'un chrétien, quels états intérieurs la favorisent, et quels états lui nuisent.

La psychologie de la prière et l'histoire de la prière ont cependant de multiples points de contact. La prière d'un chrétien du vingtième siècle dépend, pour une très grande part, des réalisations de prière des siècles passés : pour la bien comprendre, il importe de connaître les circonstances historiques qui lui ont donné naissance, et nul document ne sera plus intéressant pour le psychologue que les manifestations primitives de la piété chrétienne. En psychologie

religieuse, comme dans toutes les autres sciences d'observation morale ou sociale, le présent ne s'explique que par le passé, et nos remarques seront d'autant plus dignes de généralisation qu'elles s'appuieront sur un plus grand nombre d'exemples historiques.

ARTICLE PREMIER : Les conditions physiologiques de la Prière.

I

Nous avons déjà remarqué, aux premières pages de notre étude descriptive, que la prière s'accompagne généralement de mouvements physiologiques. Le fidèle désireux d'élever son âme vers Dieu et d'entrer en communication avec lui, ne se contente pas de fixer son attention intérieure sur un objet religieux : il prend une attitude corporelle de prière. Tantôt, il élève les bras et les yeux vers le Ciel, comme pour signifier l'ascension de son esprit. Tantôt, il s'agenouille ou se prosterne à terre, exprimant ainsi son humilité en présence de la divinité. Il prend sa tête entre ses mains et ferme ses yeux aux regards du monde visible, afin de porter ses regards sur le monde invisible. Ou plus souvent encore, il cherche dans les assemblées religieuses une excitation extérieure de ses sens : il aime les vitraux étincelants, tout remplis des scènes de la vie du Christ et de ses Saints; il se plaît à entendre le chant des psaumes, les refrains des cantiques populaires, la voix d'un prédicateur. L'odeur de l'encens et le parfum des fleurs entrent même pour une part dans sa prière. Pour ajouter encore quelque chose à ces excitations multiples, le fidèle accompagne lui-même sa prière par l'incessant mouvement de ses lèvres et les

articulations de sa voix : il a besoin de traduire en paroles ses pensées intérieures [1].

Ces manifestations physiologiques sont très variables, parfois même nettement opposées; mais elles sont toujours présentes, et la gamme très étendue de leurs manifestations ne doit pas nous empêcher de reconnaître leur nécessité. C'est une loi psychologique que les actes spirituels s'accompagnent toujours de phénomènes physiologiques correspondants, et la prière n'échappe pas à cette loi. Chaque organisme réagit suivant sa nature particulière; et sa réaction accompagne l'élévation intérieure de l'âme non comme un fait nécessaire, mais comme un élément intégrant de la prière. Quelquefois même, cet élément corporel persiste seul : l'attention s'est lassée, les distractions ont rempli la pensée d'images étrangères, mais les lèvres prononcent encore les paroles pieuses, le corps garde son attitude religieuse. Or, ces gestes mécaniques, tous les auteurs spirituels s'accordent à dire qu'ils conservent quelque chose de la prière : le désir intérieur traverse inconsciemment ces formules vocales et leur conserve encore une valeur spirituelle.

Les mystiques eux-mêmes sont tributaires de ces exigences corporelles. Ils joignent la prière du corps à la prière de l'âme, ils ont besoin de réaliser autour d'eux des conditions physiologiques déterminées, et les plus grands parmi eux n'ont jamais dédaigné les moyens mécaniques pour soutenir leur attention. Cassien prescrit à ses moines des changements de position pendant la récitation de l'office : chaque nouvelle attitude excite la pensée distraite ou somnolente.

(1) Chez les peulpes sauvages, ce besoin d'extériorisation paraît beaucoup plus manifeste encore. Il y a, au Pérou et en Californie, d'après Lumholtz, des bâtons de prière, véritables prières matérialisées. « Nous prions pour la danse et par la gourde », disent les Tarahumares. Cf. *Année Sociologique*, compte-rendu du livre de Lumholtz : *Unknown*, Mexico, XIII[e] série, p. 235.

II

Il y a donc une liaison constante entre la prière intérieure et la prière extérieure. Mais de quelle nature est cette liaison? Sommes-nous en présence d'un simple accompagnement de deux phénomènes, l'un corporel, l'autre spirituel? ou bien, faut-il reconnaître dans cette liaison constante, un rapport de causalité?

Toute un école psychologique adopte hardiment cette dernière interprétation. Etudiant la prière par la méthode dite de la psycho-analyse, elle prétend décomposer ce fait religieux en éléments plus simples, et lui donne comme première et principale origine un besoin biologique. « Le besoin de prier, écrit Costa-Guimaraens, est une manifestation de la conscience organique (2) ». Des variations cénesthésiques encore mal connues provoquent l'émotion religieuse, et de cette émotion purement physiologique, naît la prière.

Le besoin de prier présente, en effet, tous les caractères des autres besoins biologiques. Comme eux, il évolue, il subit des oscillations; il varie suivant le tempérament de chaque individu, et, chez le même individu, exprime les états divers de son organisme. Comme les autres besoins encore, le besoin de prier est impérieux, automatique, inconscient, capricieux; il éveille des inclinations, des tendances, il aboutit enfin à des phénomènes moteurs (3).

L'apparition de la prière dans la conscience ne révèle-t-elle pas également une origine physiologique : « Tous

(2) Costa-Guimaraens : *Le besoin de prier*, Revue philosophique, octobre 1902, p. 404.
(3) *Ibidem*, p. 405.

« les exemples de prière, écrit Costa-Guimaraens, nous « montrent un stade préparatoire, obtenu de diverses ma« nières (entraînement voulu ou forcé, conversations, lec« tures, méditations, etc...), une période latente; et, tout « d'un coup, pour une cause fort minime d'apparence, « accessible seulement au sujet (le son d'une cloche, le « chant, une cérémonie, etc.), surgit l'émotion avec son « cortège inévitable, le besoin de prier. D'autres fois, c'est « la douleur, d'autres fois encore, c'est la mimique. Nous « sommes toujours ramenés à une cause physiologique « aboutissant à un phénomène psychologique, et vice« versa (4). »

Et comme la logique a ses exigences et que nos besoins physiologiques se retrouvent chez les êtres inférieurs à nous, les partisans de l'interprétation biologique ont été conduits à rechercher les premières manifestations de prière dans les groupes animaux. La recherche était malaisée sans doute : quelques-uns cependant ont cru l'avoir poursuivie avce succès. Guyau parle quelque part de la prière du singe menacé et du chien qui lèche la main de son maître : « Qui sait, dit-il, s'il n'y a pas plus de véritable « sentiment religieux dans cette prière muette, qu'il n'en « existe parfois dans le psittacisme de certains « croyants (5) ? » Preyer rattache les gestes de prière chez l'enfant, juxtaposition des mains, élévation des bras, aux mouvements de préhension chez l'animal (6).

Mais la plus frappante de toutes les analogies entre le besoin de prier et le besoin biologique, c'est, sans aucun

(4) Costa-Guimaraens : *Besoin de prier*, Revue philosophique, oct. 1902, p. 406.

(5) Guyau : *Irréligion de l'avenir*, p. 30.

(6) Preyer : *L'âme de l'enfant*, chap. XIII, pp. 264-269, cité par Segond, p. 16.

doute, l'analogie de leurs manifestations anormales. Toute tendance physiologique peut dévier de son cours régulier : soit qu'elle ait été trop souvent ou trop violemment excitée, soit que l'organisme supporte mal ses exigences, elle peut revêtir des formes pathologiques, caractérisées par l'alternance brusque des excitations et des dépressions. Le système nerveux instable, irrité, fatigué, trouble l'économie des besoins. Il communique aux tendances ses propres variations et cherche des satisfactions plus intenses.

Or, les mêmes manifestations pathologiques se retrouvent dans la prière. Il y a des âmes religieuses, dont la vie de prière revêt une intensité supérieure. Et ces âmes, tantôt décrivent l'exaltation intérieure de leur piété, tantôt se plaignent de sécheresse, de langueur, et de l'impuissance de leur pensée. Ne trouvons-nous pas là un de ces multiples cas d'excitation et de dépression nerveuse? « Misère physiologique (7) », dit Leuba, en parlant des états mystiques. Murisier est plus explicite encore : « Cet abattement, cette « instabilité et cette impuissance dont se plaignent amè- « rement tant de saints et de saintes, ne sont d'ordinaire « que des variations de la conscience organique... C'est « d'un malaise physique qu'ils demandent d'abord à être « délivrés; ils le savent fort bien et l'avouent franchement : « leur plus ardent désir serait d'être débarrassés de leur « propre corps... (8). » Et ainsi, à son degré de réalisation supérieure, la prière apparaît aux partisans de l'interprétation biologique, comme un cas particulier de névrose. A l'appui de cette interprétation, on apporte la description de toutes les manifestations nerveuses observées chez les âmes religieuses. Les cas de visions, d'obsession, de catalepsie, d'insensibilité, de lévitation sont minutieusement

(7) Leuba : *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, Rev. philos., juillet 1902, p. 14.

(8) Murisier : *Maladies du sentiment religieux*, p. 23.

analysés. On étudie « les manies » de sainte Thérèse, les « frayeurs » de Luther, « l'hystérie » de Mme Guyon, la « mélancolie » des mystiques modernes. On affirme que les hommes les plus religieux eurent « un tempérament de névropathe ». On conclut que ce désir intense de prière a son origine dans un état de déséquilibre nerveux, et, par une conséquence logique, que le besoin de prier a ses racines, même à l'état normal, dans la vie physiologique.

III

Mais cette conclusion même appelait une recherche complémentaire. Si le besoin de prier est une simple tendance biologique, à quel ordre de tendances faut-il le rapporter? Quel est son objet? Quels organes veut-il satisfaire? De quels autres besoins se rapproche-t-il?

A ce problème nouveau, plusieurs psychologues se sont dérobés. Alléguant l'état imparfait des sciences biologiques, ils ont fait confiance aux savants de l'avenir, pour élucider cette question obscure. D'autres psychologues, plus hardis, ont rapproché le besoin de prier des instincts déjà connus et classés, et ils n'ont pas hésité à faire de la prière une manifestation des *instincts sexuels*.

C'est la thèse longuement soutenue par J. Leuba dans son étude sur les tendances fondamentales des Mystiques chrétiens, et dans son travail, plus récent, sur la Psychologie du Mysticisme (10) : « Qu'on nous permette de le répéter, « écrit-il, il ne s'agit pas d'un amour éthéré, spirituel,

(9) W. James, *op. cit.*, pp. 6 et 11.

(10) J. Leuba : *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, revue philosophique, juillet 1902. — *Psychologie du mysticisme religieux, traduit par Lucien Herr*, Alcan, 1925; cf., en particulier, les pages 201-227 sur l'impulsion sexuelle.

« qui n'agite plus le corps; c'est une volupté qui a toute « la chaleur de l'amour que la leur ([11]). »

Et Leuba cite de nombreux textes épars empruntés à Tauler, à Suzo, à sainte Thérèse, à saint François de Sales, à Mme Guyon, à sainte Marguerite-Marie, où les élans de la piété intérieure sont décrits métaphoriquement avec le langage de l'amour humain ([12]). Toutes ces métaphores, Leuba les interprète littéralement. Il voit en elles l'expression d'une énergie sexuelle refoulée et orientée dans une autre direction. Sans doute, l'analyse de Leuba ne s'applique directement qu'aux états extatiques et mystiques. Mais Leuba nous avertit qu'il n'étudie pas l'extase comme phénomène extraordinaire; il la considère comme représentant le sentiment religieux dans son épanouissement. « L'extase, dit-il, c'est la religiosité poussée à ses limites extrêmes ([13]). » Son interprétation peut s'entendre de la prière commune aussi légitimement que de la prière pleinement épanouie.

(11) Leuba : *Revue philosophique*, juillet 1902, p. 6.

(12) Un des textes sur lesquels Leuba insiste le plus est le passage suivant de sainte Thérèse :

« J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une forme corporelle... Je voyais entre les mains de l'ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe de fer portait, à son extrémité, un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait, on eût dit que le fer les emportait après lui, et je restais tout embrasée du plus ardent amour de Dieu. Si intense était la douleur, qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé. Mais, en même temps, la suavité causée par cette indicible douleur est si excessive qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que Dieu même. Cette souffrance n'est pas corporelle, mais spirituelle; et pourtant le corps n'est pas sans y participer quelque peu, et même beaucoup. Ce sont alors, entre l'âme et Dieu, des épanchements de tendresse d'une douceur ineffable. » *Vie de sainte Thérèse*, écrite par elle-même, tome I, pp. 378-379.

(13) Leuba : *Revue philosophique*, novembre 1902, p. 443.

Une interprétation non moins radicale et plus précise dans ses fondements est celle qui s'inspire des travaux du Dr Freud. Selon Freud, le principe psychologique le plus fort, c'est la poussée sexuelle, « la libido ». Refoulée dans l'inconscient par les exigences économiques ou sociales, la libido cherche à s'exprimer par des manifestations détournées. Quelques-unes de ces manifestations ont pour objet une forme supérieure de vie psychologique; en elles, la libido « s'est sublimée ». Au nombre des actes sublimés, il faut placer les phénomènes religieux, et, en particulier, la prière mystique.

Il est juste de remarquer que Freud a peu insisté lui-même sur l'application de ses théories à la prière chrétienne; dans l'*introduction à la Psycho-Analyse*, il n'en est pas fait mention, et le seul ouvrage consacré par Freud à la religion, *Totem et Tabou*, concerne les religions primitives. Mais quelques allusions éparses dans ses livres, ne laissent aucun doute sur la pensée de Freud; la méthode de la psycho-analyse, valable pour les religions primitives, est applicable également à toutes les manifestations religieuses; et « l'Œdipe complexe » qui a suggéré à l'humanité la conscience de sa culpabilité, doit être reconnu comme source essentielle de la piété (14).

(14) « Ce qui caractérise la psycho-analyse, en tant que science, « c'est moins la matière sur laquelle elle travaille, que la technique « dont elle se sert. On peut, sans faire violence à sa nature, l'appli- « quer aussi bien à l'histoire de la civilisation, à *la science des « religions*, et à la mythologie, qu'à la théorie des névroses. Son « seul but et sa seule contribution consistent à découvrir l'incons- « cient dans la vie psychique. » Freud, Introduction à la *Psycho-analyse*, traduit de l'Allemand par le docteur Iankélévitch, 5e édit. Payot, Paris, 1922, p. 416.

« Dans une étude sur les commencements de la religion et de la morale humaine, que j'ai publiée en 1913 sous le titre *Totem et Tabou*, j'avais émis l'hypothèse que c'est l'Œdipe complexe qui a suggéré à l'humanité, dans son ensemble, au début de son histoire,

Quelques disciples de Freud ont tenté l'application directe des théories Freudiennes aux formes supérieures de la piété. D'après Pfister, les Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola, méthode d'extase volontaire, sont le dérivatif de tendances refoulées et sublimées qui se seraient dépensées, sans cela, dans la guerre ou les intrigues de l'amour. Le Mysticisme de Ludwy de Zinzendorf, chef de la secte morave, a le caractère d'un fétichisme charnel prenant pour objet les plaies et le sang du Christ; chez Margareta Ebner, mystique du dix-neuvième siècle, Pfister croit reconnaître une perversion hystérique de même nature (15).

Th. Flournoy s'est également inspiré des conceptions freudiennes, dans la monographie qu'il a consacrée à Mlle Vé, une contemporaine de confession protestante, dont il fut à la fois le médecin et le directeur moral. Il ne trouve pas d'insurmontables difficultés dans l'assimilation de l'extase mystique à une extase sexuelle mal interprétée : « Que l'amour mystique et l'amour physique soient de « même nature, ce fut toujours une opprobre aux saints; « et nombreux sont ceux qui ont préféré fermer les yeux « sur un tel scandale. Il a fallu à Cécile un courageux effort « de sincérité pour s'avouer cette chose franchement répu- « gnante, dont le soupçon l'avait pourtant déjà effleurée « à diverses reprises (16). »

Telle se présente à nous, dans sa systématisation complète, l'interprétation biologique de la prière. A des degrés très divers, elle inspire un groupe considérable de psycho-

la conscience de sa culpabilité, cette source dernière de la religion et de la moralité. » Freud, *op. cit.*, p 357.

(15) Pfister-Schriften, VIII, 1910 : Zentralblatt für *Psycho-analyse*, 1911. On trouve une analyse des travaux de Pfister dans Pérès : *la Psycho-analyse et une nouvelle critique des formes supérieures de l'idéalité*, Revue philosophique, septembre 1917.

(16) Flournoy : *Une Mystique moderne*, Archives de Psychologie, tome XV, 1905, pp. 81-82. — Cf., *passim*, pp. 149-188.

logues contemporains, presque tous étrangers, d'ailleurs, aux croyances chrétiennes. On trouve ses idées directrices dans les ouvrages de Guyau, Preyer, Murisier, Godfernaux, Nisbet, Lonsbroso, Delacroix, Flournoy, Leuba, Freud. Tous ces psychologues n'ont pas accepté les conclusions radicales de Leuba et de Freud, ou les thèses nettement matérialistes de Guyau. Mais sur le principe même de l'interprétation biologique, leurs idées s'accordent. Ceux même qui prétendent donner de la prière une interprétation psychologique, ne peuvent se dégager du « matérialisme médical » ([17]) dont ils se croient très éloignés cependant. William James, examinant les rapports de la religion et de la névrose, paraît admettre la présence d'un tempérament de névropathe chez tous les génies religieux; à ses yeux, d'ailleurs, la valeur de leur prière n'est nullement diminuée par ces antécédents organiques. Et Segond, très soucieux cependant de souligner les aspects psychologiques de la prière, n'hésite pas à considérer comme une première ébauche de prière « ce désir indéfini qui emporte « de très jeunes hommes vers ce qu'ils appellent un idéal, « mais un idéal de chair présent à leurs rêves, en la crise « de leur puberté » ([18]).

IV

Aux esprits simplement curieux, qui n'auraient jamais entendu parler d'explication physiologique des phénomènes supérieurs, la lecture des psychologues modernes apporteront de singulières surprises, et parfois même l'étonnement le plus complet. Quelle disproportion entre les témoignages de prière, dont nous avons analysé toute la richesse spi-

(17) L'expression est de W. James, *op. cit.*, p. 16.
(18) Segond, *op. cit.*, p. 43.

rituelle, et les explications proposées par la psycho-analyse? Et ne faut-il pas un courageux effort de réflexion pour trouver une analogie même lointaine entre la montée de l'âme qui cherche à s'élever vers Dieu pour y puiser force et charité, et la « misère physiologique », « la névrose », « la poussée sexuelle », ou le simple besoin physiologique? D'instinct, le bon sens naturel proteste contre une telle assimilation : dans les dissections psychologiques de Freud et de Leuba, les âmes religieuses se sentent étrangères, et comme transportées dans une terre inconnue; elles ne retrouvent pas l'aspect familier de leur prière intérieure.

Cependant cette attitude d'esprit ne pénètre pas tout le sens de l'interprétation biologique. Quelques-uns des psychologues qui ont poussé le plus loin cette interprétation, Leuba par exemple, se sont défendus de vouloir réduire toute la vie de prière à une « misère physiologique ». Il y a sans doute, à la source de cette vie, des tendances physiologiques, mais il y a aussi des tendances supérieures qui s'ajoutent aux premières. « Pour composer cette « étrange, extravagante, mais héroïque figure qui s'appelle « un mystique chrétien, écrit Leuba, il faut ajouter (aux « désirs de l'amour charnel) *l'hyperesthésie* de la *cons-* « *cience morale*. C'est ce second trait, toujours présent, qui « lui donne droit à une place à part dans l'histoire de la « formation de la conscience morale (19). » Cette réserve atténue la rigueur de l'interprétation biologique.

Une autre réserve, beaucoup plus importante encore dans la pensée des psychologues de l'école physiologiste, c'est la distinction qu'ils prétendent établir entre l'origine de la prière et sa valeur objective. La prière doit toute sa valeur à l'illumination intérieure, à la joie dont elle inonde l'âme, à sa fécondité pratique dans la vie morale. Si ces

(19) Leuba : *Revue philosophique*, juillet 1902, p. 14.

effets heureux se produisent, peu importe le tempérament nerveux du fidèle qui prie. Les antécédents organiques de la prière ne diminuent pas sa valeur, de même que la névrose d'un savant n'infirme en rien la fécondité de ses découvertes.

Ce point de vue, commun à tous les psychologues pragmatistes, fut particulièrement cher à William James. Par la distinction du jugement d'existence et du jugement de valeur, le psychologue américain croyait rendre la prière invulnérable à toutes les attaques du matérialisme médical, et lui assurer ainsi une place définitive au rang des valeurs spirituelles. Nous retrouverons sa thèse et nous la discuterons, en étudiant les effets de la prière. Nous nous contentons de la signaler ici, pour montrer que l'interprétation biologique ne vise pas toujours, dans la pensée des psychologues qui l'exposent, à discréditer la prière. Notre remarque souligne en même temps l'insuffisance d'une critique qui opposerait simplement à leurs analyses la richesse psychologique de la vie religieuse. Cette richesse, ils ne la méconnaissent pas. La discussion de l'interprétation biologique doit se faire sur un autre terrain, sur le terrain même où se placent ses défenseurs. Laissant momentanément de côté l'examen de la valeur de la prière, nous devons rechercher si le désir de la prière a les caractères du besoin biologique, et juger, par une comparaison méthodique, si une assimilation quelconque est légitime.

V

Il est d'abord intéressant de constater que la plupart des expériences observées et discutées par les partisans de l'interprétation biologique sont des expériences de prière mystique. De la prière commune, ils parlent peu; apparemment, elle se prête mal à leurs analyses. Eux-mêmes d'ail-

leurs en font l'aveu, et s'ils essaient parfois d'expliquer la prière commune dans le sens de leur interprétation, ils choisissent leurs exemples dans la prière des religions orientales ou dans celles des religions sauvages. L'oraison simple et méthodique des âmes chrétiennes, celle qui a marqué de son empreinte profonde la piété collective, mérite cependant d'être considérée avec attention. S'il est vrai, comme le pense Leuba, que la prière mystique est l'épanouissement de la prière commune, on est en droit de se demander pourquoi les sources biologiques qu'ils affirment si apparentes dans la première, ne se découvrent pas dans la seconde. Il y a, de ce chef, dans l'interprétation biologique, une lacune grave : si cette interprétation n'apparaît pleinement satisfaisante que pour l'extase, il est vraisemblable qu'elle repose trop exclusivement sur des caractères accidentels de la piété.

Cette remarque préliminaire étant faite, il faut reconnaître que l'extase et, d'une façon générale, les manifestations supérieures de la piété mystique sont accompagnées fréquemment de phénomènes nerveux anormaux : souffrances mal définies, paroles et gestes automatiques, faits d'insensibilité temporaire, d'immobilité, de contracture, de courbature conséquente, tous ces phénomènes observés dans les crises névrotiques se retrouvent aussi dans les extases. Les mystiques ne les ont pas ignorés; mais ils les ont interprété comme des « à côté » de leurs expériences pieuses, comme un tribut payé par leur nature à la fragilité humaine, et nullement comme un antécédent nécessaire. Leur interprétation serait-elle inexacte ? Il faut le démontrer, et cette démonstration doit établir deux choses. D'abord que les manifestations supérieures de la prière sont toujours *précédées* d'un état nerveux anormal, et qu'elles dépendent dans leurs variations, des variations de cet état. Elle doit établir surtout que les caractères psychologiques des âmes pieuses présentent des analogies sérieuses avec

les caractères psychologiques des névrosés. L'expérience justifie-t-elle cette double conclusion?

L'existence constante d'une prédisposition nerveuse anormale chez les âmes pieuses en général et chez les mystiques en particulier ne nous paraît pas prouvée. Sans doute, la prédisposition est frappante dans certains cas, et, au terme de cette analyse, nous essaierons de l'interpréter. Mais qui donc pourrait justifier sa constance par des arguments simplement vraisemblables? Leuba n'hésite pas à ranger saint François de Sales parmi ceux « dont le tempérament était de nature à favoriser l'éclosion des phénomènes d'auto-suggestion (20) ». Qu'en sait-il? Sur quelle preuve s'appuie-t-il? Cette affirmation est démentie par tout ce que nous savons de certain sur la vie de saint François de Sales; ses biographes les plus récents ont souligné l'hérédité saine, le tempérament vigoureux, la grande énergie physique qui lui permirent de mener une existence apostolique extrêmement laborieuse et active (21). Exemple choisi entre bien d'autres. Ce que nous disons de saint François de Sales, on peut le dire de saint Benoît, de saint Bernard, de saint Dominique, de saint Ignace de Loyola, de saint Vincent de Paul, de tous ces grands inspirateurs de la prière chrétienne, dont la biographie raconte la piété fervente et ne révèle cependant aucune prédisposition nerveuse anormale.

Chez ceux-là même où les prédispositions nerveuses peuvent être légitimement admises, nous ne constatons pas de relation étroite entre les variations de la prière et les variations de la vie physiologique. Entre ces deux ordres de phénomènes, il n'y a pas concordance. Le champ de

(20) Leuba : *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 210.

(21) Henri Brémond, *op. cit.*, tome I, *L'Humanisme dévot*, pp. 63-115. — Henri Bordeaux : *Saint François de Sales et notre cœur de chair*, Paris-Plon, 1924. — Cf., en particulier, les pages 34-47 sur l'hérédité et l'enfance de saint François de Sales.

l'oraison déborde très largement le champ des affections nerveuses. Mme Acarie, la fondatrice du Premier Carmel de Paris, avait eu, dans les commencements de sa ferveur, des ravissements extérieurs, accompagnés de phénomènes nerveux très prononcés. Vers les dernières années de sa vie, elle parut beaucoup plus paisible dans ses extases, et son oraison ne perdit rien de sa ferveur (22). La même observation peut être faite au sujet de sainte Thérèse de Lisieux. Pendant sa toute première jeunesse, elle apparaît comme une enfant nerveuse, très émotive « et pleureuse à l'excès » (23). Pendant cette première période de sa vie, rien de particulier dans sa prière, qui était plutôt gênée par cette extrême sensibilité (24). A 14 ans, pendant la nuit de Noël, elle se sent délivrée de cet état de nervosité, et, dès lors, écrit-elle, « en cette nuit lumineuse, commença la troisième période de ma vie, la plus belle de toutes, la plus remplie des grâces du ciel (25) ». Elle entre au Carmel, et, pendant les dix années de sa vie religieuse, on ne remarque aucune des manifestations nerveuses de son enfance : sa prière, cependant ne cessait de monter vers une plus grande perfection.

D'une façon générale, on peut affirmer que les manifestations nerveuses présentes dans la prière mystique sont courtes, passagères, et, à partir d'une certaine limite, tendent à décroître progressivement. Pour la prière elle-même, son évolution est toute différente; elle apparaît comme une disposition psychologique permanente et sa ferveur ne décroît pas.

La même divergence se retrouve, si nous comparons les

(22) H. Brémond, *op. cit.*, tome II, *L'invasion mystique*, p. 206.

(23) *Histoire d'une âme*, pp. 49, 81. — Gaëtan Bernoville : *Vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, chap. v, pp. 69-101.

(24) *Histoire d'une âme*, p. 87.

(25) *Histoire d'une âme*, p. 89.

marques psychologiques de la névrose et celles de la prière mystique. La névrose se traduit psychologiquement par l'instabilité des états de conscience, et l'affaiblissement du contrôle intérieur. Le névrosé ne s'appartient pas. Il marche à la dérive, reçoit les pensées les plus diverses, les impressions les plus contraires et se laisse entraîner par le courant psychologique, sans pouvoir fixer l'intérêt de sa conscience sur un état choisi par lui. De cette instabilité passive résulte l'inaptitude à l'action. Le névrosé sent et vibre à l'excès. Mais il agit peu, et son activité, quand elle s'exerce, ne se dépouille jamais d'égoïsme. Il ne sait pas s'oublier; il revient sans cesse à ses désirs personnels.

La prière nous est apparue au contraire comme une *maîtrise de conscience*. Celui qui veut prier se recueille, il rassemble toutes ses puissances intérieures, il les concentre sur un objet invisible, il essaie de fixer sur cet objet tout l'intérêt de sa conscience.

Maîtresse d'elle-même l'âme s'élève vers Dieu; elle sollicite la réalisation de ses désirs et lui demande *d'agir* en sa faveur. La demande est le terme de toute prière. Or la demande est génératrice d'activité : elle exprime et elle fortifie le besoin d'agir. Les qualités d'une bonne prière, disent les auteurs spirituels, sont : la ferveur, la confiance, la persévérance; toutes dispositions exprimant une volonté ferme de provoquer dans le monde spirituel ou temporel, des réalisations nouvelles.

Et l'âme en prière n'est pas seule intéressée par ces réalisations : toute l'Eglise en recevra les bienfaits. Nous avons montré quelle importance grandissante avait pris, dans la prière chrétienne, le sentiment d'universalité. Dans la conscience intime de celui qui prie, il y a, présentes, une multitude d'autres âmes.

Plus désintéressées que les autres, les mystiques savent dépouiller leur demande de tout sentiment égoïste. Sainte Thérèse intercédait pour les pécheurs, au cours de ses vi-

sions extatiques; elle offrait à Jésus pour leur salut, toute une vie de sécheresse spirituelle. Les extases de Marguerite-Marie s'achevèrent parfois en un désir ardent de substitution. S'il est vrai que les mystiques parlent souvent de leur passivité et de la violence de l'action divine, il faut entendre cela de leurs moments d'extase, et nullement de leur prière habituelle. Celle-ci demeure active et ne diminue en rien l'aptitude aux réalisations de la vie pratique. Chez sainte Thérèse, les manifestations corporelles extraordinaires et l'activité physique de la fondatrice de couvents s'allièrent sans difficulté. Mme Acarie, extatique, stigmatisée, sujette à des états somatiques qui troublaient son entourage, n'en demeurera pas moins admirable d'intelligence et de dévouement dans l'accomplissement de tous ses devoirs d'état et dans cette foule d'œuvres qu'elle sut mener à bien, sans que ses propres affaires aient jamais souffert d'une telle dispersion [26]. Le Père Joseph, le con-

(26) Brémond : *op. cit.*, tome II, *L'Invasion mystique*, p. 210.
On trouve dans ce livre une remarquable analyse de la vie de Mme Acarie non moins précieuse au point de vue psychologique qu'au point de vue historique. Le cas de Mme Acarie est typique. Sur la question que nous cherchons à résoudre, il fournit des indications très suggestives. D'abord, Mme Acarie éprouva des états mystiques très violents dans leurs répercussions nerveuses et douloureuses. Elle était contrainte de s'enfermer dans sa chambre, dit son biographe Duval, « tant pour cacher les fortes attractions qui arrivaient que pour en empêcher la trop grande impétuosité ». Et quand elle entra au Carmel, les supérieurs décidèrent que la cérémonie aurait lieu de grand matin, ne voulant pas que le peuple d'Amiens fut témoin d'un de ces ravissements douloureux qui ne pouvait manquer de se produire et qu'on aurait apprécié de travers... Brémond, p. 206. — Rien, dans son existence antérieure, n'indiquait une prédisposition à ces extases. En 1858, au moment des premières extases, elle avait 22 ans. Les trois premiers de ses enfants étaient nés; elle en aura trois encore, tous fort bien venus. Fraîche, vive, rieuse, on ne lui connaissait aucune maladie. « Elle était alors d'une couleur vermeille » si bien que, lorsque les médecins furent

fident et le conseiller de Richelieu, fut un vrai mystique; il composa lui-même une méthode d'oraison de quiétude. Et personne, sans doute, ne lui déniera une grande activité diplomatique, un sens très averti des réalités politiques ([27]).

Ces observations nous paraissent suffisantes pour écarter l'affirmation d'une dépendance intrinsèque de la prière mystique à l'égard de la névrose. Quand la contemplation est accompagnée de phénomènes corporels, il est plus conforme à l'expérience de considérer ces phénomènes comme des conséquents que de voir en eux des antécédents. Et nous croyons entièrement justes ces réflexions du Père de Grandmaison, qui résument bien toutes nos idées sur ce sujet : « Loin, comme le vulgaire le croit, que ces phéno« mènes extatiques constituent l'essentiel de l'état mystique « et appellent notre admiration, ils n'en sont que les conco« mitants, les suites, la rançon. Ils sont dus à la faiblesse, « à l'imperfection, à l'insuffisante spiritualisation de l'ins« trument humain, et ils diminuent avec les progrès de « celle-ci. L'extase (et je restreins ce nom présentement « aux phénomènes d'inhibition, d'insensibilité tempo« raire...) n'est pas un honneur ni une puissance; elle est « un tribut payé par les mystiques à la fragilité humaine. « Aussi peut-elle être imitée, ou pour mieux dire, produite

consultés sur ces accidents extraordinaires, ils la traitèrent par des saignées sans nombre, estimant que c'était une abondance de sang. — Brémond, p. 204.

Les extases ne l'empêchèrent pas, d'ailleurs, de mener une existence fort active. Mal secondée par son mari, c'est elle qui veilla avec énergie sur l'éducation de sa nombreuse famille et rétablit les affaires temporelles de sa maison, un instant en péril. Elle visitait les hôpitaux, soulageait les pauvres, elle se mit à la tête d'œuvres de charité et fut l'inspiratrice de beaucoup d'entreprises de piété, en particulier de l'établissement du Carmel en France. — Vers la fin de sa vie, les phénomènes extatiques diminuèrent; son oraison devint beaucoup plus calme.

(27) Brémond, *op. cit.*, tome II, pp. 168-297.

« par des causes de tout ordre. Il y a des défaillances natu-
« relles, dues à la faiblesse ou à une haute concentration
« de la pensée, à des efforts excessifs pour s'unir à Dieu...
« Il y a des extases diaboliques, simulées, pathologiques,
« fruits morbides de la fraude, de l'hystérie, de l'ingestion
« même de certains poisons, comme la valériane (28). »

VI

La dépendance de la prière à l'égard des instincts sexuels apparaît-elle plus réelle que sa dépendance à l'égard de la névrose? L'expérience ne permet pas de l'affirmer. La thèse de Leuba ne résiste pas à une critique sévère.

Il est certain que les religions païennes contenaient des rites obscènes qui symbolisaient la génération; et dans les religions orientales, ces rites paraissent avoir été particulièrement nombreux. Mais aucun d'eux n'est entré dans la prière chrétienne. Les textes de prière les plus répandus, les témoignages les plus autorisés expriment tous des sentiments profondément chastes.

Nous ne méconnaissons pas davantage l'existence de perversions religieuses et mystiques, de nature sexuelle. Des perversions individuelles on ne peut rien conclure, surtout lorsqu'elles se manifestent chez des sujets malades ou dégénérés, comme c'est le cas généralement. Les perversions collectives mériteraient plus d'attention, si elles étaient fréquentes. Or les communautés religieuses chrétiennes s'en sont toujours préservées avec vigilance. L'église a proscrit toutes les formes de pseudomysticisme qui paraissaient troubles et dangereuses dans leur inspiration.

(28) Grandmaison : *La Religion personnelle*, 5 mai 1913, pp. 328-329.

Si l'on examine les seules expériences de piété qui soient acceptées par la tradition des communautés chrétiennes, quels caractères y trouvera-t-on qui puissent autoriser un rapprochement avec les manifestations des instincts sexuels? Simplement celui-ci : les comparaisons et les métaphores des mystiques sont empruntées au langage de l'amour humain. Les partisans de l'interprétation sexuelle recueillent dans les témoignages de prière les textes qui parlent du désir ardent de Jésus, de l'amour de Jésus, de l'union à Jésus. Ils mettent en relief les images qui les accompagnent. Ils dépouillent textes et images de leur contenu religieux, et ne veulent y voir que l'expression inconsciente de l'amour humain. Méthode arbitraire, s'il en fut jamais, et que des psychologues incroyants mais plus impartiaux, comme William James et Delacroix, se refusent à admettre. « Il faut bien, écrit William James, « que le langage religieux se serve d'images empruntées à « notre pauvre vie. D'ailleurs, les métaphores tirées du « boire et du manger sont aussi fréquentes dans la littérature religieuse que celles empruntées à l'union des « sexes. « Goûtez, dit le Psalmiste, et voyez combien le « Seigneur est bon (29). Mon âme a soif du Dieu vivant (30). « Heureux, dit Jésus, ceux qui ont faim et soif de justice, « car ils seront rassasiés (31-32). » De ces textes et de beaucoup d'autres semblables, empruntés aux écrits de sainte Thérèse, de saint François de Sales, ou des mystiques du Moyen-âge, on pourrait également conclure à l'assimilation du besoin de prier aux besoins de la nutrition, et cette conclusion serait aussi juste que celle des partisans de la théorie sexuelle.

(29) Psaume XXXIV, 9.
(30) *Ibidem*, XLIII, 2.
(31) Math., v, 6.
(32) W. James : *L'Expérience religieuse*, pp. 10, 11.

Les autres arguments invoqués paraissent plus faibles encore.

« Nous trouvons réunies au complet, ou peu s'en faut, « chez les grands mystiques, écrit Leuba, l'ensemble des « conditions qui viennent de nous apparaître comme étant « favorables à l'apparition de phénomènes auto-érotiques. « Ils étaient jeunes; ils n'avaient pas été initiés aux rela- « tions sexuelles normales, ou bien, après une brève expé- « rience qui les avait déçus, lorsqu'elle ne les avait pas « laissés impassibles, ils avaient pris le parti de vivre dans « la chasteté. Simultanément et sans qu'ils s'en rendissent « compte, ils subissent le contre-coup d'excitation sexuelle « de leur amour spirituel pour Jésus ou pour la Vierge « Marie... Enfin leur tempérament était de nature à favo- riser l'éclosion de phénomènes d'auto-suggestion (33). »

Toutes ces affirmations sont portées avec une évidente légèreté. Beaucoup de mystiques n'étaient pas jeunes : tel saint François de Sales qui écrivit le *Traité de l'Amour de Dieu* vers la fin de sa vie. La plupart d'entr'eux vécurent dans la virginité, sans en manifester jamais la moindre impatience; mais on en trouve aussi qui vécurent dans l'état de mariage et qui ne se plaignirent jamais de leur vie conjugale : Mme Acarie et sainte-Jeanne de Chantal, par exemple. Et quant à la prédisposition de leur tempérament à l'auto-suggestion, nous avons vu, dans les pages qui précèdent, ce qu'il faut en penser. Les affirmations de Leuba peuvent être vraies dans quelques cas particuliers; aucune d'elles ne peut être sérieusement généralisée.

L'expérience commune ne montre-t-elle pas, d'ailleurs, que la vie de prière et la vie sexuelle ne coïncident pas ni dans leur naissance, ni dans leur développement. On a prétendu que la vie religieuse commençait avec l'éveil de

(33) Leuba : *Psychologie du Mysticisme religieux*, pp. 209-210.

la puberté ([34]). Cette affirmation, très douteuse en ce qui concerne les autres faits religieux, est évidemment inexacte pour la prière. La plupart des chrétiens ont prié dès leur jeune âge, et leur prière, quoique simple et naïve, n'était nullement dépourvue de valeur intérieure. Chez quelques-uns d'entr'eux, l'adolescence a accentué la ferveur; chez d'autres plus nombreux, elle l'a ralentie. Chez presque tous, la période de vie religieuse par excellence paraît être la vieillesse, alors que le bouillonnement de la vie sexuelle s'est apaisé. Ainsi le besoin de prier précède le développement des instincts sexuels, il leur survit et semble bénéficier de leur affaiblissement. Une telle divergence établit entre eux non seulement de la distinction, mais de l'opposition. Dans l'intérieur de leur conscience, les âmes pieuses se sont défiées des impulsions de l'instinct sexuel, comme d'un obstacle à leur prière. Elles ne furent pas dupes, ainsi que le croit trop facilement Leuba; l'observation confirme leurs appréhensions.

Il y a cependant dans l'interprétation que nous écartons, une idée intéressante, susceptible d'une certaine application dans la vie de prière; c'est l'idée freudienne du refoulement des tendances sexuelles. Ce refoulement est réel : généralement, il suppose une lutte, il s'accompagne de souffrances, et comme les instincts refoulés sont puissants, ils entretiennent dans l'âme qui les domine une atmosphère de détachement, très favorable au recueillement. De plus, il y a, dans cette âme, des réserves d'émotion et de sensibilité, qui tendent à se manifester et cherchent une forme d'activité nouvelle; sous l'impulsion de la pensée domina-

(34) D'après Starbuck : « l'accession à la puberté et l'éveil religieux spontané sont si étroitement liés qu'ils sont, en quelque sorte, l'expression de quelque loi de croissance, dont ils dépendent tous les deux ». Cf. *American Journal of Psychology*, cité par Delacroix, revue de Métaphysique et de morale, année 1903, p. 542.

trice, cette énergie contenue s'oriente vers des fins spirituelles. *La sublimation* des instincts sexuels ne doit pas être exclue d'une étude psychologique des sources de la prière, mais elle doit recevoir une interprétation toute différente de celle que lui donne Freud. Elle apparaît à Freud comme une poussée inconsciente qui a le caractère impérieux des instincts biologiques et s'impose à la conscience. Elle nous apparaît, plutôt, comme la transformation *réfléchie* d'une énergie refoulée. Chez ceux qui sentent dans leur chair « l'écharde douloureuse » ([35]) dont se plaignait saint Paul, le désir de la délivrance devient facilement un désir de prière, et si la prière est fervente, toutes les puissances psychologiques se concentrent en elle pour y chercher la plénitude de leur développement.

Ainsi conçue, la sublimation des instincts sexuels est irréductible à un besoin physiologique. Elle trouve sa place naturelle au nombre des sources affectives ou rationnelles.

VII

De ces essais infructueux d'interprétation biologique, il reste à dégager quelques justes remarques :

Nous constatons d'abord que la prière, comme tous les actes spirituels, se traduit par des signes extérieurs. Ces signes paraissent très divers; mais ils sont nécessaires. La prière, sous sa forme complète, met en action l'âme et le corps.

Dès lors, si le corps accompagne nécessairement l'âme dans sa prière, il y a sans doute un état du corps qui se prête mieux à cet accompagnement. Et comme le système nerveux est la partie de l'organisme la plus étroitement

(35) II. Cor., XII, 8.

liée à la vie spirituelle, on doit admettre qu'il existe un état du système nerveux favorable à la prière. Et il est intéressant de connaître cet état (36).

Or, les témoignages de prière, même les plus anciens, donnent sur ce sujet des indications précieuses. Les Pères du désert conseillaient déjà le jeûne et la mortification des passions aux fidèles soucieux de bien prier. « La prière de celui qui jeûne, dit saint Nil, ressemble au petit de l'aigle, qui vole haut; celle du glouton est pesante et dans l'impossibilité de s'élever de terre (37). » Pour Cassien, les désordres de la chair, les troubles de la concupiscence, tant qu'ils ne sont pas mortifiés et détruits, entraînent l'âme et la rendent incapable de monter vers Dieu (38). Les di-

(36) Sainte Thérèse nous déclare avoir saisi, par ses propres expériences, la réalité d'une influence organique sur l'oraison mentale : « Souvent, écrit-elle, cet état (de sécheresse) ne provient que d'une indisposition corporelle; j'en ai fait bien des fois l'expérience, et je sais que c'est exact. J'ai observé la chose avec grand soin et j'en ai parlé ensuite à des personnes spirituelles. Notre misère est telle que notre âme, cette pauvre petite prisonnière, participe aux infirmités du corps. Les changements des saisons et la révolution des humeurs la mettent bien souvent, sans qu'il y ait de sa faute, hors d'état d'accomplir ce qu'elle souhaite, et la font souffrir de toute manière. Plus on veut alors la forcer, plus le mal augmente et se prolonge. Ainsi l'on use de discernement, afin de reconnaître quand le mal procède de cette cause et ne pas achever alors d'accabler la pauvre âme. Il faut que ces personnes comprennent qu'elles sont malades. Elles feront bien de changer l'heure de leur oraison, souvent même durant un certain temps. Qu'elles supportent de leur mieux leur exil : il est bien dur, pour une âme qui aime Dieu, de se voir réduite à mener une si misérable existence et dans l'impuissance de faire ce qu'elle veut, et cela à cause d'un hôte aussi incommode que le corps.

Cf. *Vie de sainte Thérèse*, *op. cit.*, p. 454.

(37) *De Octo spiritibus malitiæ*, I (P. G., LXXIX, 1145; cité par Pourrat, tome I, 199).

(38) Cassien., *Collat.*, IX, 4.

verses méthodes d'oraison prescrivent des règles analogues : silence, séparation du monde, habitude du sacrifice.

D'autre part, de nombreux auteurs de spiritualité recommandent aux âmes pieuses de ne pas imposer au corps une fatigue excessive par la pénitence. L'organisme épuisé se prête mal aux efforts d'attention que suppose la prière.

Tous ces conseils demeurent sans doute un peu généraux ; ils ne nous donnent pas d'indications précises sur la nature de l'état physiologique qui correspond à la prière idéale. Ils permettent cependant de dégager clairement cette loi : l'organisme se prête d'autant mieux à la prière qu'il tait plus facilement ses exigences et qu'il subit davantage la maîtrise de la volonté intérieure. Un système nerveux médiocrement sensible aux plaisirs inférieurs, très souple aux excitations de l'âme, devient un excellent instrument d'oraison. L'état de moindre besoin biologique est précisément celui qui favorise le plus le besoin de prier.

Y a-t-il un tempérament de l'homme pieux et du mystique, comme il y a un tempérament du travailleur intellectuel et du soldat ? Nos observations précédentes nous permettent de l'affirmer [39]. Il n'est pas indifférent à la ferveur constante de la piété que l'organisme reçoive des dispositions corporelles déterminées : comme l'ouvrage de l'artiste dépend toujours de la perfection de son instrument, ainsi dépend la prière du système nerveux qui la conditionne. Mais dans ce cas, l'instrument est très complexe. Nous savons peu de chose des éléments qui le constituent : nous savons seulement qu'il est doué d'une certaine plasticité. Bien loin qu'il exerce sur la pensée religieuse une

(39) Sur l'importance du tempérament, dit le P. de Grandmaison, je renvoie aux paroles si formelles et à première vue si étranges d'Alvarez de Paz : « Il y a des parfaits à qui Dieu refuse ce don de l'union mystique, parce qu'ils n'ont pas le tempérament assez calme pour la contemplation. » — Grandmaison, *Religion personnelle*, *Etudes*, mai 1913, p. 322.

contrainte décisive, c'est lui-même, bien souvent, qui se discipline et se modèle d'après les exigences de la pensée.

Article II : Sources affectives de la Prière.

L'examen des états affectifs ouvre un des plus riches domaines de la vie psychologique. Ce domaine est le premier organisé dans notre conscience : l'homme souffre et se réjouit avant de réfléchir. Il disparaît le dernier, s'il est vrai que les manifestations ultimes de la vie sont des mouvements de sensibilité. Même pendant la pleine maturité de l'intelligence, la vie affective garde ses exigences. Les philosophes de l'antiquité avaient remarqué que la recherche du bonheur est la fin poursuivie par toute activité humaine avec le plus de continuité.

Nous pouvons donc légitimement penser que la vie affective contient de vraies sources de prière. Cependant, quelques sentiments s'éliminent d'eux-mêmes; ils sont dépourvus de toute apparence religieuse : la colère, par exemple. D'autres sentiments, au contraire, apparaissent bien à découvert dans les témoignages de prière : la joie, et la tristesse surtout sont de ce nombre. Discerner les plus féconds en expériences pieuses, examiner leur influence, marquer leur place exacte dans la vie de prière, tel sera l'objet de cette recherche.

I

Primus in orbe deos fecit timor... La vieille affirmation de Lucrèce a été reprise par beaucoup de psychologues contemporains. Hume déclare « que les premières idées de la « religion naquirent d'une inquiétude au sujet des événe-

« ments de la vie et des craintes qui agitent l'esprit « humain », et sa conclusion est acceptée par la plupart des philosophes de son temps. Plus près de nous, Ribot affirme que le sentiment religieux se compose, avant tout, de l'émotion de la peur, à ses divers degrés, depuis la terreur profonde, jusqu'à l'inquiétude vague, due à la foi en une puissance inconnue, mystérieuse, insaisissable (40). »

Ces mêmes psychologues, essayant d'appliquer leur interprétation à la piété chrétienne, reconnaissent que la crainte tient une place bien plus étroite dans la religion du Christ. Avec les progrès de la science, l'homme arrive à dominer la nature et la crainte disparaît. Leuba déclare avoir interrogé, par correspondance, trois cents personnes sur la nature des impulsions et des motifs qui les poussaient à la vie de prière. Deux correspondants seulement ont affirmé se conduire en religion d'après le sentiment de crainte.

Cette attitude, remarque Leuba, est particulière à notre époque; aux siècles antérieurs de l'ère chrétienne, la crainte apparaît comme la force religieuse dominante. Leuba évoque le souvenir du Moyen âge, « cette époque « sombre où la cruauté et la frayeur étaient les grands leit- « motivs du drame tumultueux dont l'Eglise romaine jouait « si souvent le principal rôle »; dans le même esprit, il caractérise les grands mouvements religieux; le schisme protestant, après lequel la crainte continue d'être, pendant une longue période encore, l'émotion prépondérante dans la vie des établissements du christianisme — le jansénisme et ses chefs, saint Cyran, le Maître de Sacy, Pascal qui sont allés à Dieu, surtout par crainte — le mouvement évangélique de John Wesley dont les disciples étaient renommés « pour leur éloquence terrifiante (41) ».

(40) Ribot : *Psychologie des sentiments*, p. 301.
(41) Leuba : *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 165.

Si ces affirmations sont justes, on doit trouver dans les textes de prière chrétienne, et surtout dans les textes anciens, l'expression fréquente de la crainte. On peut penser qu'autour de ce sentiment, toutes les émotions pieuses se grouperont et se développeront. De telles conclusions correspondent-elles à la réalité?

De la prière du Christ, le sentiment de crainte est complètement absent. Notre Père, tel est le premier mot de l'Oraison dominicale, et ce premier mot indique déjà la tendresse filiale. Les autres paroles du *Pater* s'accordent avec la première; une seule allusion à la tentation, en dernier lieu.

La prière de saint Paul ressemble à celle de Jésus. L'apôtre commence la plupart de ses Epîtres par des formules de bénédiction : « Je rends à mon Père de conti« nuelles actions de grâces à votre sujet, pour la grâce « de Dieu qui vous a été faite en Jésus-Christ. Car par votre « union avec lui, vous avez été comblés de toute sorte de « richesses, en toute parole et en toute connaissance, le « témoignage du Christ ayant été solidement établi parmi « vous, de sorte que vous ne le cédez à personne en aucun « don de grâce, attendant avec confiance la révélation de « Notre-Seigneur Jésus-Christ... [42]. »

« Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, « le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, « qui nous console dans toutes nos tribulations, afin que, « par la consolation que nous recevons nous-mêmes de lui, « nous puissions consoler les autres dans toutes leurs afflic« tions [43]! »

Les deux Epîtres aux Thessaloniciens, écrites cependant pour éclairer les fidèles sur l'avènement final de Jésus-

(42) I Cor., I, 4-8.
(43) II Cor., I, 3-5.

Christ, contiennent les mêmes témoignages de prière confiante et joyeuse :

« Nous devons rendre à Dieu de continuelles actions de « grâce pour vous, parce que votre foi fait de grands progrès (44). »

« Priez sans cesse. En toutes choses rendez grâces; car « c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus à l'égard de « vous tous (45). »

Quelquefois une brève mention des ennemis de l'Evangile rappelle aux premiers chrétiens que la crainte a sa place légitime dans la prière :

« Au reste, mes frères, priez pour nous, afin que la pa« role du Seigneur poursuive sa course et soit en hon« neur, comme elle l'est chez vous, et afin que nous soyons « délivrés des hommes fâcheux et pervers; car la foi n'est « pas le partage de tous. Mais le Seigneur est fidèle, il « vous affirmera et vous préservera du mal (46). »

Le Christ était en avance sur son époque, dit Leuba; « après sa mort, sa religion fondée sur un plan supérieur « à celui dans lequel vivaient ses contemporains, a été « dégradée au niveau de l'époque, niveau si inférieur que, « même dans l'ère chrétienne, c'est la crainte qu'on trouve « solidement assise comme force religieuse dominante (47). »

L'examen de la prière primitive n'autorise pas cette affirmation. Les Psaumes furent les premières formules de prière usitées dans l'Eglise. Sans doute le sentiment de crainte s'exprime quelquefois par la bouche du psalmiste, mais il s'accompagne le plus souvent d'un acte de confiance qui l'élève bien au-dessus de la terreur servile. Choi-

(44) II Thess., I, 3.
(45) I Thess, V, 17-18.
(46) II Thess., III, 1-4.
(47) Leuba : *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 165.

sissons un exemple entre bien d'autres. Le Psaume 28 commence par un appel pressant au secours de Yahweh :

C'est vers toi, Yahweh, que je crie;
Mon rocher, ne reste pas sourd à ma voix,
De peur que, si tu gardes le silence,
Je ne ressemble à ceux qui descendent dans la fosse.
Ecoute la voix de mes supplications,
Quand je crie vers toi,
Quand j'élève mes mains
Vers ton saint sanctuaire.
Ne m'emporte pas avec les méchants
Et les artisans d'iniquité,
Qui parlent de paix à leur prochain,
Et qui ont la malice dans le cœur... (48).

Mais bientôt à la crainte succède la joie confiante dans la bouche du Psalmiste :

Béni soit Yahweh, car il a entendu
La voix de mes supplications!
Yahweh est ma force et mon bouclier;
En lui s'est confié mon cœur.
J'ai été secouru; aussi mon cœur est dans l'allégresse,
Et je le louerai par mes cantiques.
Yahweh est la force de son peuple (49).

L'attitude d'âme, exprimée dans ce Psaume ne peut en aucune façon être assimilée à la simple émotion de crainte; par la confiance qui l'anime elle rend un son psychologique très supérieur.

Le Canon de la Messe mentionne *une fois* seulement la

(48) Psaume XXVIII, 1-4.
(49) *Ibid.*, 6-8.

damnation éternelle ([50]). Une des plus anciennes collectes, empruntée au Missale Gothicum, traduit ainsi la prière de la communauté :

« Seigneur, toi qui nous a permis de connaître ton Christ,
« vrai Dieu dans une chair véritable, nous te supplions
« de protéger dans le temps présent, par le secours de ta
« puissance invincible, tous les fidèles que l'Eglise porte
« dans son sein maternel, et de leur obtenir dans les siècles
« futurs le présent de la vie éternelle. Par le même Notre-
« Seigneur Jésus-Christ, ton fils, qui vit heureux avec
« toi ([51]). »

Les oraisons de l'Eglise expriment des pensées analogues : elles demandent la protection divine, la préservation du péché, les joies de la vie éternelle; très rares sont les allusions à l'enfer ou à la colère de Dieu.

Les litanies sont les seules prières liturgiques où le sentiment de crainte se manifeste nettement; toute une partie des litanies est consacrée à l'énumération des maux dont le fidèle cherche à se préserver! Encore cette partie est-elle la plus courte, et parmi les maux énumérés, le fidèle envisage-t-il surtout les maux spirituels.

Dans les prières individuelles des âmes pieuses, la crainte ne semble pas tenir une plus grande place. Les « Exercices spirituels », de saint Ignace, contiennent près de cinquante sujets de méditation. Cinq seulement sont destinés à faire naître la prière intérieure au moyen de la crainte; deux méditations sur le jugement, deux sur la mort, et une sur l'Enfer. Saint François de Sales propose également, dans l'*Introduction à la Vie Dévote*, dix sujets de méditation : le sixième sujet est consacré au jugement, le septième à

(50) Prière : *Hanc igitur oblationem*, avant le Canon.
(51) Duchesne : *Origines du culte chrétien*, p. 108.

l'enfer; dans les huit autres, le sentiment de crainte reste à l'arrière plan.

De ces témoignages précis et faciles à multiplier d'ailleurs, il ressort clairement que, dans l'antiquité chrétienne aussi bien que de nos jours, la crainte est une des moindres sources de prière. La pensée de l'enfer et des châtiments divins a laissé peu de vestiges dans les formules de prière; la pensée des calamités temporelles a laissé moins de vestiges encore.

On donne quelquefois au mot crainte une acception toute particulière, l'acception de crainte vénératrice. On appelle de ce nom un sentiment de saisissement et d'admiration en présence de la grandeur, sentiment assez voisin du sentiment du sublime. L'âme qui l'éprouve, éprouve en même temps sa dépendance, et d'un mouvement spontané, élève sa pensée vers Dieu.

« La pleine mer, l'éclair et le tonnerre, écrit un correspondant de Leuba, m'inspirent la crainte vénératrice, et « le sentiment de ma dépendance, et tournent ainsi mes « sentiments vers Dieu... Je ne peux jamais regarder les « étoiles la nuit, sans qu'un sentiment d'adoration aimante « emplisse mon cœur. Il en est de même à l'aube, quand « le jour dans sa beauté première nous vient tout droit des « mains de Dieu (52). »

Cette émotion de crainte vénératrice possède une valeur religieuse considérable. On la trouve exprimée dans un grand nombre de témoignages de prière : les vieilles formules traditionnelles, les livres d'oraison, les cérémonies liturgiques elles-mêmes traduisent le souci constant d'imprimer à l'esprit du fidèle le respect de la majesté divine. Quand le psalmiste exalte la grandeur, la puissance et la

(52) Leuba : *Psychologie des phénomènes religieux*, p. 183.

miséricorde de Dieu, c'est encore ce sentiment de crainte vénératrice qui se manifeste dans sa prière. Un correspondant protestant de Leuba déclare qu'il ne peut pas bien prier, sans l'éclat extérieur des cérémonies :

« Je préfère un service religieux très solennel. Je n'ai pas « de sentiment religieux en public, excepté quand j'aper- « çois autour de moi de nobles architectures, des vitraux, « enfin toute la somptuosité de l'Eglise. Il m'est arrivé, « au cours de mes voyages à l'étranger, de m'agenouiller « devant quelque sanctuaire ou devant quelque autel, dans « une cathédrale. Je préfère le culte catholique à tous les « autres pour cette raison; mais je m'abstiens de m'y laisser « prendre parce que je le regarde comme dangereux pour « la liberté (53). »

Ce sentiment de crainte vénératrice n'a rien de commun avec la crainte proprement dite. L'émotion de crainte est une réaction inintelligente et utilitaire. Elle exprime essentiellement l'égoïsme, la faiblesse et l'incapacité de l'individu. La crainte vénératrice est tout autre. Elle apparaît d'abord désintéressée; elle ne se rapporte directement ni à nos besoins personnels, ni à ceux des autres. De plus, elle produit comme un ennoblissement à notre âme. Etre impressionné par la grandeur, la puissance, le mystère, sans être effrayé, c'est manifester une affinité relative avec ses forces; ce n'est pas seulement les comprendre, c'est subir leur attraction. La crainte vénératrice, impliquant l'aveu de la grandeur sans crainte réelle, donne le premier sentiment de rapports amicaux, le premier pas vers cette union suprême avec Dieu, qui se parfait dans certaines formes de mysticisme. Ainsi, tandis que la crainte servile décèle an-

(53) Leuba : *op. cit.*, pp. 183-184.

tagonisme, inimitié, isolement, les frissons de la crainte vénératrice élargissent, vivifient, ennoblissent.

Cette opposition des effets entre les deux émotions vient de la prédominance des éléments intellectuels dans la seconde. La crainte vénératrice se manifeste le plus souvent sans aucun trouble affectif. Elle est surtout une attitude spirituelle, et d'une façon accessoire, un état de la sensibilité.

II

« Dans les temps prospères, adieu le saint », dit un vieux proverbe. Si cette observation était toujours juste, il faudrait admettre que la joie ne provoque aucun désir de prière. Le sens commun, s'inspirant d'observations superficielles, accepte aisément cette conclusion. La joie apparaît comme une cause de dissipation psychologique; bien loin de rendre facile le recueillement intérieur, condition de toute prière, elle semble disperser l'attention et engendrer un redoublement d'activité extérieure. D'un homme joyeux, on dit qu'il se remue, qu'il saute, qu'il court; on ne songe pas à dire qu'il va prier.

Un examen plus attentif nous permet de constater que ces marques de la joie sont vraies surtout de la joie extérieure, bruyante, collective. Il y a une joie intérieure, paisible et douce, moins expansive, plus profonde peut être dans ses répercussions psychologiques. Cette joie ne dissipe pas; elle attire les pensées intérieures vers un motif de bonheur, elle constitue dans la vie psychologique comme un centre de rayonnement. Rien ne s'oppose à ce qu'elle fasse naître le désir de prière; elle peut même constituer un milieu favorable à ce désir.

Qu'il en soit bien souvent ainsi, l'organisation des solennités liturgiques nous invite à le croire. Les fêtes reli-

gieuses qui sont essentiellement des manifestations de prière et des excitations à la prière, rappellent surtout des événements joyeux. La plus grande de toutes les fêtes, Pâques, évoque la plus grande joie de l'Eglise : la Résurrection et le triomphe du Rédempteur. La Noël, l'Ascension, la Pentecôte, l'Annonciation, la Visitation, l'Assomption, se rapportent également aux heures joyeuses de la vie de Jésus et de la Vierge. L'Eglise qui a proposé ces motifs de solennité aux fidèles, n'a pas vu dans la joie un obstacle à leur prière, mais plutôt un aide pour les soutenir dans leur ascension vers l'Invisible (54).

D'ailleurs, les témoignages de prière répondent eux-mêmes à notre enquête : ils contiennent de multiples expressions de joie. Les « continuelles actions de grâces » formulées par saint Paul au commencement et à la fin de ses Epîtres, les cantiques de reconnaissance, tels que le *Magnificat* et le *Te Deum*, chantés depuis des siècles par des lèvres chrétiennes, les louanges joyeuses contenues dans l'office du Saint-Sacrement, l'exhortation sans cesse répétée des auteurs spirituels à prier dans la joie, tous ces témoignages attestent clairement l'influence efficace de la joie sur la vie de prière. L'action de grâces fut toujours considérée comme une des manifestations essentielles de la prière intérieure, et l'action de grâces dérive psychologiquement d'un sentiment de joie à la suite de bienfaits reçus.

Entre toutes les formes de la joie, la plus féconde en prière, c'est la joie de la délivrance. Le fidèle qui renaît au bonheur tranquille après de cruelles appréhensions ou de longues souffrances, se tourne naturellement vers Dieu. Il est plus sensible à ce bienfait qu'à tous les autres, si nous

(54) Cette observation nous paraît d'autant plus juste qu'elle se vérifie dans la plupart des religions. Les jours de solennité religieuse, qui sont partout des jours de prière, évoquent généralement des événements joyeux et se célèbrent dans la joie.

en jugeons par les expressions très fréquentes du sentiment de délivrance dans la prière chrétienne.

Quand Yahweh ramena les captifs de Sion,
Ce fut pour nous comme un songe.
Alors notre bouche fit entendre des cris joyeux,
Notre langue, des chants d'allégresse.
Alors on répéta parmi les nations :
« Yahweh a fait pour eux de grandes choses. »
Nous sommes dans la joie (55).

Béni soit Yahweh qui ne nous a pas livrés à leurs dents
Notre âme comme le passereau, s'est échappée du filet de [l'oiseleur.
Le filet s'est rompu et nous avons été délivrés (56).

Les paroles émues du psalmiste ont si souvent exprimé la reconnaissance des chrétiens que ses images et son lyrisme sont passés dans les littératures modernes. Et les ex-voto des églises ou des temples, quelque nombreux qu'ils soient ne traduisent que bien imparfaitement la multitude de paroles reconnaissantes dont ils rapportent l'écho. La prière chrétienne doit beaucoup à la joie de la délivrance.

Quand cette joie est soudaine, elle trouve souvent pour s'exprimer, des accents de ferveur intense. Pascal, délivré du doute, épanche son âme dans une prière toute brûlante de piété intérieure.

« Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philo-
« sophes et des savants... Certitude, certitude... *Sentiment.*
« *Joie. Paix... Joie... Joie Joie.* Pleurs de *joie...* Je m'en suis
« séparé. *Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ.* Mon Dieu
« me quitterez-vous? Que je n'en sois pas séparé éternelle-

(55) Psaume CXXVI, 1-4.
(56) Psaume.

« ment ! ! *Eternellement en joie* pour un jour d'exercice « sur la terre. *Non obliviscar sermones tuos* ([57]). »

Aucune âme chrétienne n'exprima plus souvent sa joie dans la prière que le pauvre d'Assise :

« En récompense de son renoncement parfait, dit son « biographe, le Maître bien-aimé de François lui avait fait « don d'une joie parfaite. Il y avait des moments, des « heures entières, où cette joie lui montait dans l'âme « comme un chant, si bien qu'il finissait par chanter lui-« même doucement la mélodie qu'il entendait au-dedans de « soi... Et sans cesse plus claire retentissait la mélodie cé-« leste, et sans cesse plus forte elle montait en lui : parfois, « alors, il saisissait deux bâtons ou ramassait à terre deux « morceaux de bois, appuyait l'un sur le bas de sa joue, « comme si c'eût été une viole, et le frappait avec l'autre, « comme avec un archet. Et toujours, il chantait plus haut, « et toujours il mettait plus de zèle à cette musique muette, « dont personne que lui seul ne pouvait entendre l'har-« monie; et souvent, il remuait tout son corps en mesure. « Mais enfin, son émotion le dominait tout à fait : il laissait « tomber la viole et l'archet, fondait en larmes brûlantes, « et se perdait délicieusement dans un flot d'extase et de « joie ([58]). »

L'amour de saint François pour la nature se caractérisait par une préférence marquée à l'égard de tous les êtres qui avaient en eux quelque élément de lumière ou de beauté. Il aimait l'eau limpide et courante, les fleurs et les oiseaux, la lumière et le feu. Et ce sentiment remplissait François

(57) Ecrit trouvé dans l'habit de Pascal, après sa mort. Brunschvicg : *Pensées*, p. 142.

(58) Joergensen : *Vie de saint François d'Assise*, p. 433, d'après *Speculum Perfectionis*, chap. XCIII, et Celano : *Vita secunda*, II, chap. XC.

d'une sorte de joie continue à la vue et à la pensée de Dieu, comme aussi d'un incessant désir de lui rendre grâces. A cette action de grâces, il souhaitait que tous les hommes prissent part :

« Le matin, disait-il, lorsque le soleil se lève, tous les « hommes devraient louer Dieu qui a créé cet astre pour « leur profit, car c'est à lui qu'ils sont redevables de voir « toutes choses. Et le soir, lorsqu'arrive la nuit, tous les « hommes devraient louer Dieu pour la création de notre « frère le feu, qui donne la lumière à nos yeux pendant « l'obscurité. Car par naissance, nous sommes tous comme « des aveugles, mais Dien prête sa lumière à nos yeux par « l'entremise de ces deux frères (59). »

C'est ce sentiment qui a donné naissance au cantique du soleil. Un matin, de très bonne heure, François dit à ses frères qu'il avait l'intention de chanter un chant de joie :

« Il convient que, parmi toutes mes épreuves, je me ré- « jouisse grandement, et que je remercie Dieu le Père, le « Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi je veux, en l'hon- « neur de Dieu, et pour votre consolation, et pour l'édifi- « cation du prochain, composer un nouveau chant de « louanges sur ces créatures du Seigneur que nous em- « ployons chaque jour et sans lesquelles nous ne pourrions « absolument vivre (60). »

Après quoi il s'assit et se mit à réfléchir. Mais dès l'instant suivant, ses frères l'entendirent entonner les premiers vers du cantique du Soleil : *altissimo, omnipotente, bon signore !*

Très Haut! Tout Puissant et Tout bon Seigneur!
A toi sont les louanges, la gloire, l'honneur et toute béné-
[diction!

(59) *Speculum Perfectionis*, chap. CXIX.
(60) *Speculum perfectionis*, chap. CXIX.

A toi seul, Très Haut, ils conviennent,
Et nul homme n'est digne de nommer ton nom.
Loué sois-tu, Seigneur, avec toutes tes créatures,
Et tout particulièrement notre frère le soleil..., etc. (61).

III

« *L'Histoire d'une âme* » contient quelques remarques très suggestives sur la prière. « Pour moi, écrit sainte « Thérèse de l'Enfant-Jésus, la prière, c'est un simple « regard jeté vers le Ciel, c'est un cri de reconnaissance et « d'amour, au milieu de l'*épreuve*, comme au *sein de la* « *joie* (62). » Dans l'âme simple et naïve de la sainte, joie et tristesse sont également des sources de prière. Mais cette expérience ne semble pas s'accorder avec l'ensemble des expériences chrétiennes; la tristesse est très supérieure à la joie en fécondité religieuse.

« Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes accablés « par la douleur », a dit le Christ. Il n'est pas douteux que la douleur, surtout la douleur morale, constitue une disposition excellente à la prière. La douleur arrête la dispersion des énergies intérieures; elle opère comme une concentration de tout l'être psychologique, qui se replie sur sa propre souffrance ; elle favorise ainsi le recueillement intérieur. La douleur arrache l'homme à la jouissance des biens sensibles, et par là détruit les liens qui retardaient son ascension intérieure vers l'Invisible. La douleur fait naître un intense besoin de délivrance : l'âme triste cherche un secours pour sa misère, et quel secours sera plus efficace que celui de Dieu? Ainsi tous les éléments

(61) *Speculum perfectionis*, chap. cxx.

(62) *Histoire d'une âme : Vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, écrite par elle-même, p. 225.

psychologiques de la prière trouvent dans la tristesse un terrain d'élection, où ils pourront germer profondément.

Pascal avait bien senti la vérité de ces observations. Sa prière pour le bon usage des maladies, si religieuse de pensée et d'accent, est toute entière dominée par un sentiment très vif de la fécondité de la tristesse :

« Otez donc de moi, Seigneur, la tristesse que l'amour « de moi-même me pourrait donner de mes propres souf- « frances, et des choses du monde qui ne réussissent pas « au gré des inclinations de mon cœur, et qui ne regardent « pas votre gloire : mais mettez en moi une *tristesse* « conforme à la vôtre. Que mes souffrances servent à apaiser « votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de « ma conversion... Il est juste, Seigneur, que vous ayez « interrompu une joie aussi criminelle que celle dans la- « quelle je me reposais à l'ombre de la mort (63). »

« Que je m'estime heureux dans l'affliction, et que dans « l'impuissance d'agir au dehors, vous purifiez tellement « mes sentiments qu'ils ne répugnent plus aux vôtres; et « qu'ainsi je vous trouve *au dedans de moi-même*, puisque « je ne puis pas vous chercher au dehors à cause de ma « faiblesse (64). »

Il y a cependant une forme de tristesse qui ne conduit pas généralement à la prière. Pascal nous en avertit. C'est la tristesse orgueilleuse qui trouve une complaisance morbide à se considérer elle-même, qui se replie sur la douleur sans pouvoir s'élever jamais au-dessus, et ne sait pas oublier les biens sensibles disparus : sentiment bien voisin de la mélancolie romantique, s'il ne se confond pas avec elle. Dans

(63) Pascal : *Prière pour le bon usage des Maladies*, édition des *Pensées*, de Brunschvicg, p. 64.

(64) Pascal : *op. cit.*, p. 62.

les *Variétés de l'expérience religieuse*, William James attribue à ce sentiment une valeur religieuse qui nous paraît bien exagérée. Cette mélancolie hautaine a pu délivrer quelques esprits du rationalisme abstrait et les mener au seuil de la foi chrétienne : elle les a rarement conduits jusqu'à la prière religieuse. La prière s'achève par une demande fervente, et la demande suppose l'humilité de l'âme qui reconnaît la toute-puissance de Dieu. La tristesse romantique ne sait pas s'humilier et se faire solliciteuse : elle a laissé bien peu de vestiges dans les témoignages de prière.

Un état d'âme assez semblable à celui que nous venons d'analyser, mais beaucoup plus fécond parce qu'il est dépouillé d'orgueil, c'est le sentiment « de la banqueroute de la vie (65). » La vie apparaît toute parsemée d'erreurs, d'occasions perdues, de fautes, de déceptions amères; autour de notre cœur, le vide des affections semble grandir. L'existence apparaît sans but, sans beauté, sans raison qui vaille la peine de vivre. Chez ceux que l'égoïsme n'a pas orientés vers le pessimisme ou la désespérance, ce sentiment s'est traduit souvent en prière (66).

Elève à l'Ecole polytechnique, le Père Gratry subit une crise de mélancolie violente : « Bonheur, joie, lumière, per-« fection et amour, tous ces mots, dit-il, étaient maintenant « vides de sens. » La crise dénoua et le conduisit à la vie de piété fervente (67).

Plus près de nous, Ernest Psichari a magnifiquement raconté, dans le *Voyage du Centurion*, comment cette grande tristesse philosophique d'une vie sans clarté et sans but, l'achemina vers la prière. C'est plusieurs chapitres de son

(65) Le terme est de W. James.

(66) C'est une expérience de cette nature qu'exprime Alfred de Musset dans l'*Espoir en Dieu*.

(67) P. Gratry. *Souvenirs de ma jeunesse*; 4e édition, Paris, 1876, p. 122.

livre qu'il faudrait citer pour éclairer notre analyse. Nous signalons seulement ces deux passages plus suggestifs :

« Dans les palmiers de Ouaddan, l'ombre est lumineuse « et douce. Maurice voudrait s'y reposer, y reposer jusqu'à « la mort. Mais une flèche dure l'a transpercé, la pointe « aigüe de la pitié l'a blessé. Il reste immensément dressé « au-dessus de la peine du monde, la bouche amère, les « yeux fixés dans sa douleur. Aussi loin que son regard « s'étende, il ne voit que la mort et la défaite. Dans les « ruines de Ouaddan, dans le charnier de Meïateg, partout « la sombre et stérile folie de l'Islam l'a poursuivi; mais « lui-même, quel est-il, sinon le vaincu et le maudit, quel « est-il, sinon cet homme même qui avait soif, ayant tra- « versé le désert, sinon ce pauvre mort qui avait trop « tardé...

« C'est tout; Maurice ne pense plus. Sa tête se penche sur « sa poitrine. Comme la mer descendante se recule jusqu'au « plus lointain de la plage, ainsi tout a fui devant cet « homme, et il ne sent plus que l'espace de son âme déme- « surément agrandi. Tout a fui, rien n'est plus, l'attente « immense est sur le monde; alors le vieux lutteur s'aban- « donne, il tombe à genoux, il prend sa tête entre ses mains, « il dit doucement, comme un marcheur très las après le « jour : Mon Dieu, je vous parle, écoutez-moi ! Je ferai tout « pour vous gagner; ayez pitié de moi, mon Dieu. Vous « savez qu'on ne m'a pas appris à vous prier... [68]. »

Les témoignages précédents viennent d'âmes incroyantes ou indifférentes. Si nous considérons maintenant les âmes chrétiennes et si nous cherchons quels motifs les disposent à la prière, nous trouverons, au premier rang de ces motifs, la tristesse.

Le Christ lui-même n'a-t-il pas prié sous l'influence de

(68) Psichari : *Voyage du Centurion*, pp. 237-238, 240.

la tristesse? Quand son agonie commence, au Jardin des Oliviers, il se met en prière :

« Et ils leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort; « demeurez ici et veillez avec moi... Et s'étant un peu « avancé, il se prosterna la face contre terre, priant et « disant : « Mon Père, s'il est possible que ce calice « s'éloigne de moi... Il s'éloigna une seconde fois et pria « ainsi : Mon Père..., etc... (69). »

Sur le Calvaire, la tristesse encore inspire à Jésus une prière résignée : « Seigneur, Seigneur, pourquoi m'avez-vous abandonné? »

C'est à la tristesse que l'auteur des Psaumes doit ses accents les plus poétiques et les plus religieux :

Je suis comme un homme à bout de forces
Délaissé parmi les morts
Pareil aux cadavres étendus dans le sépulcre,
Dont tu n'as plus le souvenir,
Et qui sont soustraits à ta main...
Tu as éloigné de moi mes amis et mes proches;
Mes compagnons, ce sont les ténèbres de la tombe (70).

Aie pitié de moi, Yahweh, car je suis dans la détresse;
Mon œil, mon âme, mes entrailles sont usées par le chagrin.
Ma vie se consume dans la douleur,
Et mes années dans les gémissements;
Ma force est épuisée à cause de mon iniquité,
Et mes os dépérissent.
Tous mes adversaires m'ont rendu un objet d'opprobre,
Un fardeau pour mes voisins, un objet d'effroi pour mes amis.
Je suis en oubli, comme un mort, loin des cœurs;
Je suis comme un vase brisé (71).

(69) Matth., XXVI, 38-39-42.
(70) Psaume LXXXVIII, 5-6, 19.
(71) Psaume XXXI, 10-13.

Yahweh, écoute ma prière,
Et que mon cri arrive jusqu'à toi...
Car mes jours s'évanouissent comme la fumée,
Et mes os sont embrasés comme par un feu.
Frappé comme l'herbe, mon cœur se dessèche;
J'oublie même de manger mon pain.
A force de crier et de gémir,
Mes os s'attachent à ma chair.
Je ressemble au pélican du désert,
Je suis devenu comme un hibou des ruines.
Je passe les nuits sans sommeil,
Comme l'oiseau solitaire sur les toits.
Tout le jour mes ennemis m'outragent,
Dans leur fureur, ils jurent ma ruine.
Je mange la cendre comme du pain,
Et je mêle des larmes à mon breuvage,
A cause de ta colère et de ton indignation;
Car tu m'as soulevé et jeté au loin.
Mes jours sont comme l'ombre qui s'allonge,
Et je me dessèche comme l'herbe [72].

Prière de l'affligé; prière *du malheureux lorsqu'il répand* sa plainte *devant Yahweh*, c'est le titre que l'on trouve quelquefois dans le texte sacré, et c'est celui qui convient le mieux, à un grand nombre de psaumes. La piété chrétienne a eu pour ceux-là une prédilection particulière : elle les a inscrits dans ses prières publiques, dans ses livres de dévotions, dans sa liturgie; la raison en est sans doute que la piété chrétienne naît souvent de la tristesse, et que cette tristesse ne trouve nulle part une expression plus religieuse que dans les psaumes.

Les textes liturgiques et les livres de piété contiennent encore d'autres prières pénétrées de tristesse : le *Stabat*, le *Salve Regina*, le Chemin de la Croix. Il suffit de les nommer pour reconnaître les prières les plus chères aux

(72) Psaume CII, 1-12.

âmes chrétiennes et pour mieux comprendre l'empreinte profonde dont la tristesse a marqué la piété.

Sainte Thérèse avait si bien remarqué toute la fécondité religieuse des sentiments tristes, qu'elle conseille à ses filles la considération fréquente de la passion du Christ. De cette méditation naîtra la tristesse et de celle-ci l'oraison.

« Nous nous mettons à méditer un point de la passion, « par exemple Notre-Seigneur à la colonne. L'esprit « recherche la cause des cruelles douleurs, de l'extrême « affliction que Sa Majesté endura dans un tel abandon : « il se livre à bien d'autres réflexions... C'est le mode « d'oraison par lequel doivent commencer, poursuivre et « finir toutes les âmes que Dieu n'a pas encore élevées aux « états surnaturels; ce chemin est excellent et très sûr (73). »

Et la Sainte elle-même avait longtemps pratiqué cette méthode :

« Un jour, comme j'entrais dans mon oratoire, j'y « aperçus une statue qu'on s'était procurée en vue d'une « fête à célébrer dans le couvent, et qu'on avait placée là, « en attendant. Elle représentait Jésus-Christ couvert de « plaies; son aspect était particulièrement touchant, à peine « y eus-je porté les yeux que je me sentis bouleversée... « à la pensée de l'ingratitude dont j'avais payé de telles « blessures, ma douleur fut si véhémente que je croyais « sentir mon cœur se briser. Je me jetai auprès de mon « Sauveur en versant un torrent de larmes...

« Voici quelle était ma manière d'oraison. Ne pouvant « discourir avec l'entendement, je cherchais à me repré- « senter Jésus-Christ au dedans de moi. Je me trouvais « bien surtout de le considérer dans les circonstances où il « a été le plus délaissé; il me semblait que, seul et affligé, il « serait par sa détresse même plus disposé à m'accueillir...

(73) *Vie de sainte Thérèse, op. cit.*, tome I, p. 172.

« Presque tous les soirs, avant de m'endormir, au mo-
« ment où je recommandais à Dieu le repos de la nuit, je
« pensais quelques instants au mystère de la prière au
« Jardin. Je faisais ainsi depuis bien des années, et même
« avant d'être religieuse. Cette pratique me fut, je crois,
« très utile, car je commençai ainsi à faire oraison, sans
« même savoir ce que c'était (74). »

IV

Il y a donc bien réellement des sources affectives de la prière. Mais ces sources sont-elles les plus abondantes? L'emportent-elles sur les autres sources, au point de déterminer à elles seules l'acte de prière et d'apparaître comme la cause essentielle de la vie de piété ? Nous ne le pensons pas.

Il faut remarquer que tous les sentiments affectifs peuvent exister dans la conscience sans se traduire en prière. La crainte s'exprime par beaucoup d'actes autres que la prière; la joie conduit également et à la prière reconnaissante et à l'oubli de Dieu; la tristesse elle-même dégénère parfois en révolte contre la Providence, ou bien, incapable de sortir d'elle-même, revêt cette forme de mélancolie égoïste qui ne sait pas s'élever jusqu'à Dieu. Il n'existe donc pas, entre les états affectifs et la prière, une liaison assez constante pour établir un lien de causalité.

Il semble même que les sentiments affectifs devraient se traduire par des actes immédiatement utiles plutôt que par des prières. Pourquoi la douleur chercherait-elle à s'oublier dans la conversation avec un hôte invisible? Ne vaudrait-il pas mieux pour elle, provoquer une action pratique, susceptible d'écarter la cause du mal? Pourquoi la joie, pour-

(74) *Vie de sainte Thérèse, op, cit.*, tome I, pp. 127-128-129.

quoi la crainte s'exprimeraient-elles en un langage tout intérieur avec Dieu, alors que les maux redoutés ou les biens obtenus sont le plus souvent d'ordre matériel?

Cette transposition de plan ne s'explique bien que si déjà la nécessité et la valeur de la prière sont acceptées par l'âme. Cette acceptation était peut-être implicite, ou rencontrait des résistances que les sentiments affectifs ont écartées ; mais il faut admettre son existence, sous peine de ne pas expliquer cette orientation de l'âme vers un secours invisible et rarement immédiat. Les sentiments affectifs ne constituent pas eux-mêmes la tendance à la prière : ils se sont rattachés à une tendance déjà caractérisée et lui ont apporté le tribut de répercussions psychologiques illimitées. Au fleuve spirituel, qui dans certaines âmes coule avec abondance vers l'Infini, les sentiments affectifs ont apporté leurs eaux, et par elles, le fleuve a élargi son cours. Mais déjà ce fleuve coulait, et sa source principale est ailleurs.

Article III : Sources morales.

Il y a un groupe d'états affectifs qui semble demander une étude plus attentive, à cause de ses rapports particuliers avec la prière : c'est le groupe des sentiments moraux.

Dans l'oraison dominicale ces sentiments apparaissent déjà au premier plan : deux demandes sur trois sont inspirées par eux : *Pardonnez-nous nos offenses. Ne nous induisez pas en tentation.* Et la première partie du *Pater* s'achève par un souhait de même nature psychologique. Les exhortations de Jésus sur la prière confirment pleinement cette interprétation morale du *Pater* : dans la pensée du Maître vie religieuse et vie morale ne se séparaient pas. Sont-elles également unies aujourd'hui dans la conscience des chrétiens?

I

C'est une thèse assez généralement répandue parmi les psychologues et les sociologues positivistes que morale et religion constituent deux domaines indépendants. Cette thèse inspirée par l'étude des religions païennes ou primitives contient une large part de vérité si on l'applique à ces mêmes religions. Chez les Romains par exemple et au siècle même où le Christianisme parut, les âmes travaillées par le désir du bien s'attachaient à l'étude de la philosophie, et nullement au culte religieux [75]. On a voulu appliquer cette thèse à la prière chrétienne. On a dit que la prière ne dépendait en rien des sentiments moraux, et la preuve en serait qu'elle exprime souvent des sentiments immoraux. Guyau a défendu cette opinion au chapitre IV[e] de son livre sur *l'Irréligion de l'Avenir*. Durkheim l'expose dans le *Suicide*. Nous la retrouvons, dans les articles de De Costa Guimaraens, explicitement formulée. Ribot l'accepte en partie dans sa *Psychologie des sentiments*. Il admet une évolution de la piété : les sentiments égoïstes, d'abord prédominants, se seraient adoucis pour laisser place aujourd'hui à des sentiments moraux de plus en plus accentués. Ainsi la prière chrétienne apparaît comme la plus parfaite de toutes les prières connues et étudiées par les sociologues : mais elle a les mêmes caractères fondamentaux que

(75) Il faut se garder cependant, même pour les religions païennes, d'une généralisation trop hâtive. Une étude plus complète de la prière chez les primitifs et les sauvages a déjà montré de nombreuses exceptions à cette règle. *La description d'une scène de prière dans les tribus africaines*, par Kingsley et Mary, met bien en évidence l'intervention des sentiments moraux dans la prière du chef de la tribu. (Cf. Kingsley et Mary : *The forms of apparitions in West africa*, pp. 334-335; cité par Leuba : Psychologie des phénomènes religieux, p. 133.

les autres prières et comme celles-ci, elle est indépendante des sentiments moraux (76).

Cette interprétation invoque en sa faveur quelques faits positifs :

« Les criminalistes, écrit Guyau, prouvent que la religio-
« sité la plus minutieuse et la plus sincère peut s'allier avec
« les plus grands crimes. Despine raconte que Bourse venait
« à peine d'accomplir un vol et un homicide qu'il allait
« s'agenouiller à l'office religieux. La fille G..., en jetant la
« mèche incendiaire sur la maison de son amant, s'écriait :
« Que Dieu et la Bienheureuse Vierge fassent le reste. La
« femme de Parenuy, au moment où son mari tuait un
« vieillard pour le voler, priait Dieu que tout allât bien.

« En Italie, les criminels sont le plus habituellement
« religieux. Tout récemment, la famille de bouchers Tozzi,
« après avoir tué, dépécé un jeune homme, et vendu dans
« sa boutique son sang mêlé à du sang de mouton, n'en va
« pas moins faire ses dévotions à la Madone et baiser la
« statue de la Vierge. La bande Caruzo, nous dit M. Lom-
« broso, plaçait dans les bois et dans les grottes des images
« sacrées devant lesquelles elle allumait des cierges. Vernezi,
« qui étrangla trois femmes, fréquentait assidûment l'Eglise
« et le confessionnal : il sortait d'une famille non seulement
« religieuse, mais bigote. Un jeune parricide napolitain,
« couvert d'amulettes, confie à M. Lombroso que, pour

(76) Kant paraît avoir eu la même opinion sur la valeur morale de la prière. Il a écrit :

« La prière, considérée comme adoration intérieure de Dieu, et
« regardée en conséquence comme un moyen de s'attirer sa faveur,
« est un fétichisme. En effet, elle est simplement un souhait adressé
« à un être qui ne demande au suppliant aucun compte de ses dis-
« positions intérieures; par conséquent, elle ne peut être qu'ineffi-
« cace. » — Kant : *Die Religion innerhalb del Grenzen der Clossen Vernunft*. Remarques générales, édition Hartenstein. Vol. VI, pp. 290-294.

« accomplir l'horrible forfait, il alla invoquer l'aide de la « Madone de la Chaîne : « Et qu'elle m'est venue en aide, « dit-il, je le conclus de ceci qu'au premier coup de bâton, « mon père tomba mort. Et pourtant je suis très faible. » « Un autre meurtrier, une femme, avant de tuer son mari, « se jette à genoux pour prier la bienheureuse Vierge Marie « de lui donner la force d'accomplir son crime. Un autre « enfin, acceptant le plan d'un assassinat, dit à son com- « pagnon : « Je viendrai et je ferai ce que Dieu « t'inspire... (77). »

De Costa Guimaraens rapporte quelques faits analogues, apparemment empruntés aux mêmes sources.

« En Espagne et en Italie, le brigand s'agenouille devant « sa Madone pour lui demander la réussite de l'embûche « qu'il va tendre au voyageur pour le dévaliser. Dans les « mêmes pays, la femme coupable la prie de faire réussir « les rendez-vous qu'elle donne à ses amants.

« En Corse, des vœux sont adressés à la Vierge et aux « saints, pour en obtenir le succès d'une vendetta, la mort « ou la ruine d'un ennemi.

« En Bretagne, dans le voisinage de Tréguier, il existe une « chapelle où l'on va de nuit invoquer la Madone de la « Haine. La femme y prie pour la mort d'un mari détesté, « et le fils pour la fin d'un père trop lent à lui laisser « l'héritage (78). »

On conclut de ces faits que les sentiments immoraux s'expriment dans la prière tout comme les sentiments moraux, et l'on ne reconnaît à l'union fréquente de la vertu et de la piété qu'un caractère accidentel.

(77) Guyau : *Irréligion de l'avenir*, chap. IV, pp. 198-199.

(78) Costa-Guimaraens : *Revue philosophique*, octobre 1902, p. 398. Le détail sur la Madone de la Haine, en Bretagne, est emprunté à Elisée Reclus : *Géographie Universelle*, tome II, p. 618.

II

Le contrôle expérimental de ces affirmations peut être envisagé à un double point de vue : observer la conduite morale des gens qui prient, et se demander si cette conduite manifeste des exigences morales accentuées, ou bien examiner les expériences de prière dans les témoignages des âmes pieuses, et rechercher dans ces expériences les indices d'inspiration morale.

La première méthode présente un grand intérêt sociologique, et les résultats d'une pareille enquête conduiraient sans doute à beaucoup de conclusions utiles. Mais cette enquête, est-il possible de la conduire jusqu'au bout, complète et impartiale? Nous ne le croyons pas. Les observations apportées resteront toujours limitées et fragmentaires : elles ne nous donneront ni une représentation exacte de la vie psychologique, où tant d'éléments divers se mêlent, unis entr'eux par d'imperceptibles liens, ni une statistique rigoureuse, car la plupart des hommes se refuseront toujours à des questions précises sur leurs sentiments intimes.

Pour se convaincre pleinement de la difficulté de cette méthode, il suffit de considérer le caractère très superficiel des observations déjà mentionnées. Ces observations sont d'une imprécision déconcertante. Qu'en Espagne et en Italie, quelques brigands se soient adressés à la Vierge et lui aient demandé la réussite de leurs méfaits, qu'on ait vu des femmes coupables s'agenouiller près des autels, qu'il existe même une chapelle où quelques-uns, la nuit, viennent prier la Madone de la Haine, nous ne songeons pas à le contester. Mais généraliser hâtivement ces cas et se servir d'eux pour établir une thèse, c'est violer les règles élémentaires de toute méthode expérimentale. Il semble qu'en pareille ma-

tière, un ensemble de faits précis, rassemblés par une minutieuse enquête et des statistiques exactes, devraient seuls entrer en discussion. Et il est étrange de constater que des psychologues et des sociologues, si soucieux, apparemment, de rigueur scientifique, se contentent d'observations d'une portée si limitée. Que vaut une affirmation telle que celle-ci de Costa Guimaraens : « En Espagne et en Italie, « le brigand s'agenouille devant la Madone, etc... » Les termes sont si généraux qu'ils heurtent visiblement les observations du sens commun. Pour toute référence, l'auteur cité renvoie à Guyau, lequel se réfère lui-même à l'indication de deux criminalistes, Lombroso et Despine, et leur emprunte trois ou quatre exemples particuliers. Ce procédé de démonstration n'a aucune valeur scientifique.

III

La méthode, plus strictement psychologique, qui s'attache aux témoignages de prière et les examine en eux-mêmes, est susceptible d'apporter des résultats positifs d'une toute autre valeur. Les témoignages de prière nous mettent en présence d'expériences vécues, ils traduisent, sous de multiples formes, quelquefois ils décrivent le milieu psychologique où ils ont pris naissance : on peut, en les analysant, connaître avec précision les sentiments moraux qui les ont inspirés.

Et d'abord, trouvons-nous dans les textes les plus authentiques de la piété chrétienne des vestiges de sentiments immoraux. On peut répondre négativement pour le plus grand nombre. Les seuls textes aptes à soulever quelques difficultés sont les Psaumes.

On trouve exprimés dans les psaumes, des sentiments qu'une conscience délicate ou même simplement chrétienne ne se permettrait pas d'exprimer aujourd'hui. « Dieu

des vengeances, Yahweh, Dieu des vengeances... », ainsi commence le psaume 94. Et ce désir de vengeance, les lèvres du psalmiste le formulent souvent. Quelquefois même le psalmiste se complaît dans des malédictions violentes :

Que leur table soit pour eux un piège,
Un filet au sein de leur sécurité!
Que leurs yeux s'obscurcissent pour ne plus voir;
Fais chanceler leurs reins pour toujours.
Déverse sur eux ta colère,
Et que le feu de ton courroux les atteigne!
Que leur demeure soit dévastée,
Qu'il n'y ait plus d'habitants dans leur tente;
Car ils persécutent celui que tu frappes,
Ils racontent les souffrances de celui que tu blesses.
Ajoute l'iniquité à leur iniquité,
Et qu'ils n'aient point part à ta justice.
Qu'ils soient effacés du livre de vie,
Et qu'ils ne soient point inscrits avec les justes (79).

Qu'ils soient confondus et qu'ils reculent au loin,
Tous ceux qui haïssent Sion!
Qu'ils soient comme l'herbe des toits,
Qui sèche avant qu'on l'arrache (80).

Le Psalmiste n'envisage pas d'autre châtiment que la peine du talion; il n'hésite pas à demander l'application de cette peine, même à des innocents :

Fille de Babylone, vouée à la ruine,
Heureux celui qui te rendra
Le mal que tu nous as fait!
Heureux celui qui saisira et brisera
Tes petits-enfants contre la pierre (81).

(79) Psaume LXIX, 23-29.
(80) Psaume CXXIX, 5-6.
(81) Psaume CXXXVII, 8-9.

Pour ses ennemis, le Psalmiste ne conçoit pas la possibilité d'une expiation réparatrice : il veut leur malheur définitif :

Que sur la tête de ceux qui m'assiègent
Retombe l'iniquité de leurs lèvres,
Que des charbons ardents soient secoués sur eux!
Que Dieu les précipite dans le feu,
Dans des abîmes d'où ils ne se relèvent plus (82)!

Nous avons déjà reconnu aux psaumes la valeur d'un témoignage de prière chrétienne : nous ne songeons pas à revenir ici sur notre première affirmation. Quoique composés sous l'ancienne loi, les psaumes sont entrés si intimement et depuis si longtemps dans la piété chrétienne qu'ils méritent d'être considérés comme un de ses témoignages les plus authentiques. Cependant, comme les Psaumes ne sont pas nés dans la conscience chrétienne, comme ils ont été empruntés tout faits à l'ancien Testament, une remarque s'impose : il ne faut pas considérer dans les psaumes tel ou tel sentiment particulier, mais l'ensemble, car, c'est l'ensemble que le Christianisme a voulu adopter. Les premiers chrétiens trouvèrent des formules de prière déjà usitées dans les assemblées juives; ils les conservèrent, parce qu'elles répondaient à leurs sentiments intimes, et ces formules déjà consacrées par une longue tradition, furent acceptées, sans subir aucun changement. Quelques passages, ne correspondaient pas aux sentiments de charité chrétienne, recommandés par le Christ : mais la communauté chrétienne ne s'y attachait pas. Elle a jugé l'ensemble des Psaumes conformes à ses dispositions, et avec elle, c'est l'ensemble des Psaumes qu'il faut juger.

Or, il n'est peut-être pas de texte de prière où les sen-

(82) Psaume CXL, 10-11

timents moraux s'expriment plus nombreux et plus variés que dans le livres des Psaumes : toute la gamme des désirs spirituels se fait entendre dans les chants du psalmiste.

Le sentiment qui domine tous les autres et qui les inspire, c'est l'attachement fidèle à la loi de Yaweh. Les psaumes les plus longs sont consacrés à célébrer cette loi, tel le psaume 119. Parce qu'il est plein de zèle pour la justice de Dieu, le psalmiste souhaite l'humiliation terrestre des méchants et des impies. Il ne comprend pas leur triomphe apparent, et le malheur des justes lui inspire quelques-uns de ses accents les plus révélateurs de vie morale :

Toutefois j'étais sur le point de fléchir,
Mon pied a presque glissé.
Car je m'indignais contre les impies,
En voyant le bonheur des méchants.
Pour eux, point de douleurs jusqu'à la mort;
Leur corps est plein de vigueur.
Ils n'ont point de part au labeur des mortels,
Ils ne sont point frappés avec le reste des hommes.
Aussi l'orgueil est la parure de leur cou,
Et la violence, la robe précieuse qui les couvre.
L'iniquité sort de leurs entrailles,
Les pensées de leur cœur se font jour.
Ils raillent, ils parlent iniquité et violence,
Ils profèrent des discours hautains.
Ils dirigent leur bouche contre le ciel même,
Et leur langue s'exerce sur la terre.

C'est pourquoi mon peuple se tourne de leur côté,
Il avale l'eau à grands traits.
Ils disent : « Comment Dieu saurait-il?
« Comment le Très-Haut connaîtrait-il? »
Tels sont les méchants :
Toujours heureux, ils accroissent leurs richesses.
C'est donc en vain que j'ai gardé mon cœur pur,
Que j'ai lavé mes mains dans l'innocence;

Tout le jour je suis frappé,
Chaque matin mon châtiment est là:
Quand j'ai réfléchi pour comprendre ce mystère,
La difficulté a été grande à mes yeux,
Jusqu'à ce que j'aie pénétré dans le sanctuaire de Dieu,
Et pris garde au sort final des méchants ([83]).

N'y a-t-il pas dans cette prière, une claire manifestation de moralité sincère? Fidélité et piété sont unies dans l'âme du psalmiste.

Cette fidélité ne consiste pas en un formalisme tout extérieur, uniquement soucieux de pratiques rituelles : elle implique une disposition de la volonté à pratiquer intégralement les préceptes moraux :

Mais au méchant Dieu dit :
Quoi donc! tu énumères mes préceptes,
Et tu as mon alliance à la bouche,
Toi qui détestes la discipline,
Et qui jettes mes paroles derrière toi!
Si tu vois un voleur, tu te plais avec lui,
Et tu fais cause commune avec les adultères.
Tu abandonnes ta bouche au mal,
Et ta langue ourdit la fraude.
Tu t'assieds, et tu parles contre ton frère,
Tu diffames le fils de ta mère.
Voilà ce que tu as fait, et je me suis tu.
Tu t'es imaginé que j'étais pareil à toi,
Mais je vais te reprendre et tout mettre sous tes yeux ([84]).

Le péché, cependant, a souillé quelquefois l'âme du juste : c'est le *repentir* qui s'exprime alors dans sa prière : humiliation devant Dieu, regret, demande de pardon, tous ces sentiments se retrouvent dans un grand nombre de psaumes,

(83) Psaume CXXIII, 2-17.
(84) Psaume L, 16-21.

en particulier dans ceux que la Tradition a consacrés sous le nom de psaumes de la pénitence :

Tu ne désires pas des sacrifices — je t'en offrirais, —
Tu ne prends pas plaisir aux holocaustes.
Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé;
O Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit (85).

Du fond de l'abîme je crie vers toi Yahweh.
Seigneur, écoute ma voix :
Que tes oreilles soient attentives
Aux accents de ma prière!
Si tu gardes le souvenir de l'iniquité, Yahweh,
Seigneur, qui pourra subsister.
Mais auprès de toi est le pardon,
Afin qu'on te révère (86).

Yahweh, mes iniquités s'élèvent au-dessus de ma tête;
Comme un lourd fardeau, elles m'accablent de leur poids.
Mes meurtrissures sont infectes et purulentes,
Par l'effet de ma folie...
Le trouble de mon cœur m'arrache des gémissements (87).

Le pardon ne suffit pas au psalmiste : il veut encore être aidé et supplie Yahweh de guérir son âme :

Moi, je dis : « Yahweh, aie pitié de moi!
Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi » (88)!

Fais-moi promptement sentir ta bonté,
Car c'est en toi que j'espère;
Fais-moi connaître la voie où je dois marcher,

(85) Psaume LI, 18-19.
(86) Psaume CXXX, 1-4.
(87) Psaume XXXVIII, 5-6, 9.
(88) Psaume XLI, 5.

Car c'est vers toi que j'élève mon âme.
Apprends-moi à faire ta volonté,
Car tu es mon Dieu.
Que ton bon esprit me conduise dans la voie droite (89)!

Pour couronner cet édifice de sentiments moraux, le psalmiste exprime sa confiance dans le triomphe définitif de la justice. Profondément attaché à la vertu, au point de souffrir dans son âme, quand il voit l'homme injuste prospérer, il attend cependant de la puissance de Dieu le rétablissement définitif de l'équité. Cette espérance ferme donne au plus grand nombre de ses prières un accent d'optimisme religieux :

Quand le temps sera venu,
Je jugerai avec justice.
Je dis aux orgueilleux : Ne vous enorgueillissez pas!
Et aux méchants : Ne levez pas la tête!
Ne parlez pas avec tant d'arrogance!
Car ce n'est ni de l'Orient, ni de l'Occident,
Ni du désert, ni des montagnes!... que viendra le secours.
Non, c'est Dieu qui exerce le jugement :
Il abaisse l'un et il élève l'autre.
Car il y a dans la main de Jéhovah une coupe,
Où bouillonne un vin plein d'aromates.
Et il en verse : oui, ils en suceront la lie,
Ils boiront, tous les méchants de la terre.
Et moi, je publierai à jamais,
Je chanterai les louanges du Dieu de Jacob.
Et j'abattrai toutes les cornes des méchants
Et les cornes du juste seront élevées (90).

Heureux l'homme que tu instruis, Yahweh,
Et à qui tu donnes l'enseignement de ta loi,

(89) Psaume CXLIII, 8-10.
(90) Psaume LXXV, 3-11.

Pour l'apaiser aux jours du malheur,
Jusqu'à ce que la fosse soit creusée pour le méchant.
Car Yahweh ne rejettera pas son peuple,
Il n'abandonnera pas son héritage;
Mais le jugement redeviendra conforme à la justice,
Et tous les hommes au cœur droit y applaudiront (91).

Or, ce psaume où le psalmiste affirme le triomphe définitif de la justice est celui-là même qui commence par les mots rapportés plus hauts : Dieu des vengeances, Dieu des vengeances (92). La vengeance du psalmiste n'apparaît plus tellement contraire à la loi morale. Elle exprime, sous des couleurs orientales parfois excessives, cette nécessité intérieure d'unir la justice et le bonheur, où la philosophie kantienne du désintéressement moral a dû reconnaître elle-même une exigence essentielle de notre nature. Malgré les exagérations poétiques de ce sentiment, malgré les lacunes de la morale des psaumes si on la compare à la pure charité évangélique, il faut reconnaître à la prière du psalmiste une grande valeur d'expression morale. La prière chrétienne, qui s'en est inspirée si largement, participe au même caractère essentiel de moralité.

IV

Notre longue insistance sur les psaumes nous dispense d'insister sur les autres témoignages de prière. Ce qui est vrai d'une prière empruntée à l'Ancien Testament et très ancienne dans l'Eglise, doit être vrai, à plus forte raison des prières nées au sein de la communauté chrétienne elle-

(91) Psaume XCIV, 12-16.
(92) Cf. *suprà*, p. 151.

même. Les sentiments moraux s'y manifestent non certes avec plus d'intensité, mais avec une pureté plus grande. La simple lecture des oraisons officielles de l'Eglise permet d'y remarquer deux sentiments à peu près toujours dominants : la demande de pardon et le désir des biens spirituels. Il suffit de citer le livre de l'*Imitation* pour souligner le progrès réel de la piété chrétienne. Dans les Psaumes, sentiments affectifs et sentiments moraux s'accompagnent, se mêlent, et les premiers quelquefois amoindrissaient les seconds. Dans l'*Imitation*, les sentiments affectifs restent au second plan : c'est l'amour de la vertu chrétienne qui inspire à l'auteur anonyme ses plus fréquentes et ses plus religieuses supplications.

Nous ajouterons simplement deux témoignages, choisis à deux pôles opposés de la piété chrétienne, et où l'étroite union des sentiments moraux et de la prière est directement exprimée.

Le premier de ces deux témoignages est de sainte Thérèse. Tout au début de sa vie religieuse, après avoir déjà goûté une première fois les joies de l'oraison, elle traversa une période de tiédeur, caractérisée par un moindre effort moral. Or, dans cet état, elle n'osait plus faire oraison :

« M'arrivait-il d'offenser Dieu, mon repentir était pro-
« fond; souvent, je m'en souviens, *je n'osais plus faire orai-*
« *son*, parce que je redoutais comme un très rude châti-
« ment l'amère douleur qui allait me pénétrer. Cette
« disposition s'accrût à tel point dans la suite, que je ne
« sais à quoi comparer ce supplice. Au reste, ce n'était
« nullement la crainte qui le causait. Ce qui m'était insup-
« portable, c'était de voir, d'un côté les grâces que Dieu
« me faisait dans l'oraison et tous les bienfaits dont il me
« comblait, de l'autre l'*ingratitude dont je me rendais cou-*
« *pable à son endroit*. Je m'en voulais à moi-même de
« verser tant de larmes sur mes fautes, et de n'en pas de-

« venir meilleure. De fait, ni mes résolutions, ni cette dou-
« leur ne m'empêchaient de retomber lorsque je m'expo-
« sais à l'occasion [93]. »

Le second témoignage est emprunté au *Voyage du Centurion*. Ernest Psichari raconte comment l'éveil de son âme à la prière était retardé par un attachement trop vif aux vanités du monde. Son héros symbolique, Maxence, comprend un jour, que l'ordre intérieur est une condition de prière.

« J'aime, dit Dieu, la maison qui est en ordre. J'aime
« que toute chose soit à sa place et je n'entrerai pas sous
« ce toit, avant que tout n'y ait été préparé pour ma venue.
« Un homme, dit mon Fils, fit un grand souper, et invita
« de nombreux convives. Et, à l'heure du souper, il envoya
« son serviteur dire aux invités de venir, parce que tout
« était prêt.

« *Quia parata sunt omnia*... Maxence, les larmes aux
« yeux, entrevoit ce juste, qui est simple et vrai devant
« son Dieu. Rien n'est caché en cet homme. Il n'est point
« une heure de sa vie qui soit impure, parce que son Maître
« l'a reconnu et qu'il l'a fait sortir des langueurs du péché.
« Et lui, il dort tranquille sous la protection des Anges du
« ciel. Et s'il vient à s'éveiller, il est joyeux encore, parce
« que déjà l'action de grâces est sur ses lèvres et que les
« paroles de la prière lui seront plus douces que le miel.
« Le voici au matin : il ouvre ses yeux à la lumière créée,
« et comme toutes les choses créées autour de lui, il a con-
« fiance, et il sait que la bénédiction du Créateur est sur
« son front. O joie! ô sereine et bienheureuse harmonie!
« Il glorifie Dieu dans l'exaltation de l'éveil universel,
« parce que ce corps lui a été donné, afin qu'il fût le temple

(93) *Vie de sainte Thérèse*, *op. cit.*, tome I, p. 90.

« de l'esprit, et que lui-même, il ressuscitera dans la gloire « promise par le Sauveur, parce que cet esprit lui a été « donné, afin qu'il eut le commandement sur la matière « organisée. Tout est un en cet homme. Chaque chose est « en sa place : ses membres, sa chair et son sang sont sous « la dépendance de la pensée, et la pensée elle-même est « sous la dépendance de Dieu, s'élevant vers lui avec une « grande facilité, car tout ce qui est visible appartient à « la bête, mais à l'homme il est donné de dépasser le cercle « des apparences et de déchirer l'azur du ciel fini (94). »

V

Il ressort de notre analyse que les sentiments moraux ne sont pas seulement source passagère et accidentelle de la prière chrétienne, mais plutôt un élément intégrant de son développement. Les âmes dépouillées de tout sentiment moral, ne prient pas, ou du moins leur prière est si rare que nous avons eu grande peine à en trouver les vestiges.

Pouvons-nous dire également que toutes les âmes justes prient, et faut-il voir dans les sentiments moraux une source nécessairement génératrice de prière? L'expérience psychologique ne le permet pas.

Il est certain qu'on trouve des hommes vertueux parmi les incroyants. Dans quelle mesure pratiquent-ils la vertu intégrale? Sont-ils nombreux dans les sociétés chrétiennes? Problèmes difficiles à résoudre! Cependant, le fait ne paraît pas douteux : la vertu ne s'accompagne pas toujours de la prière.

Et pourquoi d'ailleurs en serait-il autrement? Les sentiments moraux doivent se traduire normalement par des

(94) Psichari : *Voyage du Centurion*, pp. 198-200.

actes positifs de vertu. S'il a besoin d'une aide secourable, c'est à ses semblables que l'homme vertueux doit la demander d'abord, c'est à eux qu'il doit confier ses déceptions et ses espérances. Pourquoi adresser à un Être invisible des prières auxquelles, le plus souvent, aucune réponse immédiate n'est donnée?

Si le chrétien cherche près de cet Être invisible, le pardon, le réconfort de sa volonté et le triomphe définitif de la justice, c'est que déjà il croit à sa réalité, c'est qu'il admet l'existence d'un Dieu juste et bon, capable de réaliser hors de lui comme en lui l'accord de la justice et du bonheur. Autour de cette croyance, les sentiments moraux se sont organisés, et leur complet développement a rendu plus intense le désir de prier. Mais la disposition à la prière existait d'abord. « Tu ne me chercherais pas, si tu m'avais déjà trouvé », a dit Pascal. On peut très justement appliquer sa pensée à notre sujet. Avant que les sentiments moraux se soient exprimés dans la prière, déjà la prière avait silencieusement commencé dans l'âme vertueuse.

Article IV : Sources sociales.

Nous avons analysé dans la dernière partie de notre premier chapitre, le caractère universel de la prière. Nous avons remarqué que la solitude de l'âme pieuse se peuple d'une multitude d'autres âmes, et que la ferveur croissante élargit le champ intérieur, au point d'effacer quelquefois le sentiment de la personnalité. Cet aspect fraternel de la prière chrétienne contient déjà en lui-même l'affirmation d'une influence des facteurs sociaux sur la prière; le nombre et la netteté des documents analysés nous permettent de présumer que cette influence doit être très forte.

I

Les assemblées religieuses d'abord, sont génératrices de prière. La prière collective a une existence propre en tant que collective. Elle n'implique pas seulement la mise en commun de sentiments individuels et leurs manifestations extérieures. Elle contient encore un ensemble d'émotions, de désirs, de pensées, qui naissent spontanément dans une assemblée religieuse, comme engendrés par l'assemblée elle-même.

Saint Thomas d'Aquin avait déjà remarqué que « les signes extérieurs, soit les mots, soit aussi certains faits, portent la connaissance et par suite l'affection dans les âmes en prière » ([95]). Les travaux récents de psychologie collective ont approfondi cette analyse et multiplié sur ce sujet les observations.

Il est admis aujourd'hui que, de toutes les foules, se dégage un état d'âme particulier, ayant son originalité propre, irréductible aux états d'âme individuels ou à leur simple addition. Des images surgissent; des émotions s'éveillent, une mentalité nouvelle se forme et peu à peu se substitue, dans une mesure très variable d'ailleurs, à la mentalité de chaque individu. Les lois de cette substitution échappent à une détermination rigoureuse : il semble cependant que l'état d'âme collectif est d'autant plus communicable qu'il revêt des manifestations plus intenses, plus vives, plus émotives ([96]).

(95) *Sum Theol.*, 2^{a} 2^{ae}, question 83, art. 12.

(96) Cf., dans les *Maladies du Sentiment religieux*, de Murisier, pp. 154-158, le récit d'une réunion salutiste. L'auteur insiste sur l'influence du chant et du rythme musical, rappelant que la musique est de tous les arts le plus émotionnel, le plus propre à adapter l'individu à la communauté. Il note que la pression collec-

Les assemblées religieuses réalisent d'incessantes applications de cette loi. Les paroles, le chant, la musique, les rites, les mouvements des cérémonies, l'attitude des assistants éveillent dans le cœur de chaque fidèle des sentiments nouveaux et une nouvelle prière. Les sentiments individuels restent au second plan : ils ne disparaissent pas, ils se rattachent le plus souvent à l'état d'âme collectif, mais lui demeurent soumis.

Plus les manifestations collectives sont intenses, et plus la prière deviendra ardente, irrésistible. Dans les premières communautés chrétiennes, l'influence de l'assemblée sur la prière des individus paraît avoir été extrêmement puissante. Les fidèles se réunissaient pour prier, dit le livre des Actes. Leur prière, encore inexpérimentée, avait besoin de l'influence collective pour se faire jour : sous cette influence d'ailleurs, elle devenait très ardente et préparait les âmes à l'apparition des charismes signalés par saint Paul. L'attrait des lieux de pèlerinage ne dérive-t-il pas de la même source? Pourquoi la grotte de Lourdes exerce-t-elle aujourd'hui une telle séduction sur les foules chrétiennes? Sans doute, parce qu'elles croient à une efficacité plus grande de leur prière et aux faits miraculeux qui attestent cette efficacité. Mais beaucoup d'âmes ne viennent-elles pas y chercher encore une flamme collective qui échauffe leur tiédeur habituelle et leur permette de s'élever plus haut et plus facilement vers le Maître invisible? Les revivals américains (97) paraissent avoir aussi comme origine ce

tive s'exerce par le spectacle très frappant, pour les personnes isolées, d'une société extrêmement unie, à tous égards unanime, par les témoignages des simples fidèles et leur attitude joyeuse, par les marques d'approbation. Il ajoute à cette influence collective la pression individuelle du directeur ou du chef, dont les qualités primordiales sont celles de tous les suggestionneurs, l'influence d'une affirmation nette, impérieuse, bien appropriée au caractère du sujet...

(97) W. James : *Expérience religieuse*, pp. 195 et 212.

besoin d'influence collective : les croyants se réunissent pour éprouver des émotions nouvelles et provoquer ainsi une exaltation de leur piété.

Plus efficace encore que ces manifestations intermittentes, le culte liturgique possède en lui-même une puissance universelle de prière. Il offre aux âmes débiles un secours permanent. Soit que les occupations matérielles détournent leur pensée du monde intérieur, soit que leur volonté languissante s'attache trop étroitement aux joies humaines, ces âmes trouveraient le plus souvent trop difficile une conversation spirituelle avec Dieu; leur désir de piété ne vaincrait pas cette difficulté préalable; il s'évanouirait, avant que la prière naisse. Le culte officiel vient rendre la tâche plus facile. Il dépose dans l'âme du fidèle, sans violence et sans heurt, des sentiments de piété que le fidèle accepte et qu'il s'assimile. De beaucoup de chrétiens, on peut affirmer que cette piété collective est leur principale prière; pour quelques-uns, elle est la seule.

II

Cependant, quand le fidèle prend part à une assemblée religieuse, il sent déjà en lui le désir de prier. C'est pour satisfaire une inspiration intérieure qu'il quitte ses occupations coutumières et qu'il vient, dans une église ou un temple, chercher des émotions collectives. Le désir de prière était peut-être sourd, intermittent, contenu ou réprimé par de multiples obstacles. Mais il faut admettre son existence; sinon, le fait de l'assemblée religieuse devient lui-même inexplicable. Ainsi, tout à l'origine de la piété collective, se découvre une inspiration venue de la conscience.

Vraie pour tous les fidèles, cette remarque le paraît davantage encore pour les fidèles pieux, pour ceux qui aiment la pratique de l'oraison mentale. Ceux-ci font de la prière

individuelle le centre de leur piété. Ils préfèrent le silence de la cellule solitaire aux réunions nombreuses et mouvementées, et cette solitude même, ils évitent de la troubler par des paroles ou des gestes; on croirait qu'ils ne savent prier que dans le secret de leur cœur.

Cette préférence s'accorde bien avec la tradition de la spiritualité chrétienne. Les auteurs spirituels recommandent tous aux âmes d'oraison la pratique habituelle de la solitude, « où l'air est plus pur, et Dieu plus rapproché du « cœur... ». Ils ne condamnent pas les émotions collectives, mais ils les croient surtout utiles aux chrétiens distraits de la piété par les soucis du monde.

Personne ne contestera l'autorité de leurs conseils. Les expériences de prière des âmes ferventes, plus complètes que toutes les autres, éclairent avec plus de lumière la source de piété. Quand ces âmes ferventes affirment leur prédilection pour la piété intérieure, non seulement nous devons accepter leur témoignage, mais nous devons encore le regarder comme plus expressif de réalité psychologique. La vraie source de la prière est à l'intérieur de l'âme.

III

Cette première conclusion n'écarte en rien d'ailleurs la possibilité d'une influence sociale. La collectivité peut exercer son action sur les consciences individuelles par de multiples moyens. Constatons-nous dans le cas particulier de la prière une influence de cet ordre? Le désir intérieur de prier doit-il quelque chose à la société?

L'école libérale protestante tend à le nier. Elle réduit à presque rien l'influence de la collectivité sur le développement de la prière. Nous avons déjà remarqué que les fondateurs du protestantisme avaient notablement restreint dans leurs églises les cérémonies publiques, sans exiger

cependant leur suppression complète ([98]). Dans le protestantisme contemporain, les théoriciens de la prière ont adapté une attitude plus radicale. Se rattachant à la tradition de Schleiermacher renouvelée par Ritschl ou à l'influence de Vinet, ils ne reconnaissent de valeur religieuse qu'à la prière du cœur. Comme Schleiermacher, ils pensent « que la prière a sa source dans la partie la plus parfaite et « la plus profonde de notre être, le sentiment ([99]) ». Avec Ritschl, ils croient que « c'est bien dans les âmes, au fond « du cœur, dans la vie et l'expérience spirituelle, que se « réalise la religion ([100]) ». Pour Wilhelm Herrmann, disciple de Ritschl, la prière suppose une révélation intime de la présence de Dieu en nous. Cette présence immédiate est la source essentielle de toute piété; la prière de la communauté n'a d'autre rôle que de la rendre plus intense, mieux sentie ([101]).

Sabatier s'explique plus clairement encore sur le rôle primordial de l'émotion religieuse dans la vie de prière. Il oppose la piété protestante à la piété catholique « en « remontant au principe générateur de l'une et de « l'autre ([102]) ». La piété catholique vient du dehors, son principe générateur n'est autre que le dogme de l'Eglise, « réalisation du principe chrétien sous forme d'institution « visible de corps social organisé, de pouvoir extérieur. » La piété catholique ne néglige pas l'intérieur, mais elle subordonne la foi du cœur et la bonne volonté « à la vertu « intrinsèque des sacrements matériels et aux actes de piété « que l'Eglise commande ([103]) ». Au contraire, le principe

(98) Cf. *supra*, p. 79.
(99) Boutroux : *Science et Religion*, p. 33.
(100) *Ibidem*, p. 212.
(101) Hermann : art. *Gebet in Realencyclopadie*, d'après Segond, *op. cit.*, p. 288.
(102) Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 235.
(103) *Ibidem*, *op. cit.*, pp. 238-240.

générateur de la piété protestante, réside dans « l'émotion « intense, dans un sentiment de détresse qui envahit le « cœur de l'homme, lorsqu'il considère la double nature, « basse et sublime, qui est en lui, et l'ascendant que la « pire partie de lui-même a sur la meilleure. De cette « détresse, la prière nous sauve, non en nous procurant « des connaissances nouvelles, mais en nous réunissant par « un acte de confiance et de foi au principe tout puissant « et tout bon où notre être puise son existence (104). »

De l'émotion religieuse primitive sont issus les chants et les rites; des chants et des rites « sont issus, à leur tour, « les théologies les plus raffinées et les liturgies les plus « solennelles (105) ». Chants, rites, théologies, liturgies ne sont pas inutiles. Ils servent à traduire l'émotion religieuse et à la communiquer. Ils expriment au dehors l'élément variable de la piété « comme l'expression algébrique « exprime une grandeur donnée, mais ils ne sont pas cette « grandeur même (106) ».

Ainsi la prière protestante vient toute entière du cœur, et « la prière du cœur est l'essence même de la reli- « gion (107) ».

(104) Boutroux, *op. cit.*, p. 216.

(105) Sabatier, *op. cit.*, pp. 268-269.

(106) *Ibid.*, pp. 268-269.

(107) *Ibid.*, pp. 24-26.

Cette interprétation de la prière protestante est celle des protestants libéraux. Elle n'est pas acceptée par toutes les églises protestantes, en particulier par les Anglicans. Il convient de remarquer cependant qu'elle est conforme, dans ses lignes essentielles, à l'esprit du protestantisme, et en particulier à l'esprit de Luther. Voici ce qu'écrit M. Robert Will *sur le Principe générateur de la piété de Luther* : « Telle est la base religieuse de ce qu'on a appelé le prin- « cipe matériel de la Réforme. En réalité, il ne s'agit pas d'une « formule théologique objective, mais de *l'expérience religieuse la « plus subjective* dans le fond le plus intérieur du cœur », comme dit Luther. La nouvelle expérience de Dieu, qui l'avait fait tressaillir

IV

Notre conclusion sur les sources affectives de la prière nous met déjà en garde contre l'interprétation du protestantisme libéral; il nous a paru que le sentiment ne pouvait seul expliquer la prière. Mais l'insuffisance de l'interprétation protestante apparaîtra plus évidente encore, si nous mettons en regard de ses affirmations les affirmations opposées de l'école sociologique.

Durtheim a très nettement exposé sa pensée sur l'origine des phénomènes religieux : cette origine est exclusivement sociale : « Une religion est un système solidaire « de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, « c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui « unissent en une même communauté morale, appelée « Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui « prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins « essentiel que le premier, car, en montrant que l'idée de « religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il faut pres« sentir que la religion doit être une chose *éminemment* « *collective* (108). »

Cette interprétation générale, Durkheim l'applique à la

jusqu'au fond de son être, détermina une nouvelle conception de la religion. Tous les rapports de Dieu s'opérant dans la sphère intérieure, la religion toute pénétrée d'irrationalité, dépouillée de tout naturalisme, prend un caractère de simplicité, d'indépendance spirituelle et d'intensité vitale véritablement unique. Luther a détaché le phénomène religieux du système métaphysique, héritage de la philosophie grecque dans lequel la scolastique du Moyen-âge l'avait enclavé. Il l'a transplanté dans le sol fécond de la religion personnelle.

Cependant si les réflexions intellectualistes n'entrent pas, comme causes efficientes, dans l'orbite de la piété de Luther, elle s'insèrent sans difficulté aucune dans l'ensemble de ses expériences religieuses. Robert Will : *Liberté chrétienne*, pp. 29-30.

(108) Durkheim : *Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 65.

prière. La prière originale est la prière collective : rites, cérémonies publiques, fêtes religieuses, formules consacrées constituent l'essentiel de la religion. De cette prière « exté- « rieure, impersonnelle et publique, la prière intime et per- « sonnelle n'est que l'aspect subjectif (109) ». Comme tous les phénomènes moraux et religieux, elle dérive d'une action exercée par la collectivité sur la conscience individuelle.

Cette action peut revêtir une double forme. Elle peut apparaître comme une contrainte sur la volonté. On prie parce qu'il y a un précepte de prier. Elle peut apparaître encore sous la forme de représentation collective. Le Dieu dont on implore l'assistance est « une chose sacrée indivi- « dualisée (110) » dont la société a élaboré la représentation d'après les lois propres de la mentalité sociale. La prière apparaît reliée toujours et directement à un dogme et le dogme est une œuvre sociale comme le rite lui-même : « En « un mot, c'est l'Eglise, dont il est membre, qui enseigne « à l'individu ce que sont ces dieux personnels, quel est « leur rôle, comment il doit entrer en rapports avec eux, « comment il doit les honorer (111). »

L'école sociologique a cherché la vérification de sa thèse

— Dans un travail antérieur, publié dans l'*Année Sociologique*, et consacré à la même question, Durkheim avait écrit : « La religion « a pour origine non des sentiments individuels, mais des états de « l'âme collective, et elle varie comme ces états. Les forces devant « lesquelles s'incline le croyant sont le produit direct de sentiments « collectifs, qui ont été amenés à prendre ce revêtement matériel... « Ce qui caractérise les croyances comme les pratiques religieuses, « c'est qu'elles sont obligatoires. Or, tout ce qui est obligatoire est « d'origine sociale. » — Durkheim : *De la définition des phénomènes religieux*, *Année Sociologique*, 2e année, pp. 23-24.

(109) Durkheim, *op. cit.*, *Année Sociologique*, 2e année, pp. 27-28.

(110) Durkheim, *op. cit.*, *Année Sociologique*, 2e année, p. 12.

(111) Durkheim : *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 64. Cette thèse est longuement développée par Durkheim aux cha-

dans des monographies nombreuses consacrées au culte et à la prière. Conformément aux exigences de leur méthode, Durkheim et ses disciples ont étudié surtout la prière des peuplades inférieures et barbares : mais, dans leur pensée les observations faites sur les primitifs s'appliquent à la prière chrétienne. Celle-ci marque un développement supérieur de la prière primitive; mais elle dérive de la même source originale, la société. Si elle a un caractère de plus grande perfection, elle le doit au plus grand développement de la civilisation dans les sociétés où elle a pris naissance.

D'ailleurs, dans un domaine très voisin de la prière chrétienne, le livre des psaumes n'apporte-t-il pas une confirmation de cette thèse? Des études exégétiques récentes considèrent les Psaumes comme une prière essentiellement collective. Le juste qui souvent parle à la première personne, ne serait autre que le peuple d'Israël priant dans son service officiel et se considérant comme l'élu messianique de Dieu [112].

V

Il faut convenir que cette interprétation de la prière est plus voisine des faits que la précédente. Réagissant, à juste titre contre les explications étriquées de l'animisme et du naturisme qui assimilaient la prière à une simple illusion, elle a réintégré dans l'étude de la prière la considération des sources sociales. L'importance de ces sources ne saurait être contestée.

La société chrétienne exerce une influence très réelle sur la volonté intérieure du fidèle qui se décide à prier. Les

pitres v et vi de ce même livre, en particulier pages 246-257, pp. 295-307.

(112) *Année Sociologique*, 7e année, pp. 304-308. — Compte rendu de l'ouvrage de Engert : *Der Betende Gerechte der Psalmen*.

défenseurs de la thèse sociologique parlent volontiers de contrainte sociale. Nous laisserons ce mot de côté; il implique un postulat de déterminisme que l'expérience ne justifie pas. Nous croyons que parler de l'influence de la société sur la volonté individuelle, c'est parler plus clairement et c'est en même temps laisser à l'analyse psychologique un champ plus vaste, plus ouvert, pour préciser la nature de cette influence.

L'activité des facteurs sociaux sur la volonté de prière se manifeste d'abord chez l'enfant. Comment la première prière vient-elle sur les lèvres d'un enfant? Par l'enseignement de ses parents, de ses maîtres. Dans les familles religieuses, la mère n'attend pas l'éveil de la raison pour apprendre à son enfant qui balbutie encore, les noms du bon Dieu, de Jésus, de Marie, de l'Ange gardien. Dans les milieux indifférents, on confie l'enfant au ministre des cultes pour le catéchiser. Dans les deux cas, la nécessité de prier est inculquée par une force sociale; elle ne vient pas de la conscience. On peut admettre que cette expérience se réalise chez le plus grand nombre des enfants chrétiens; les enfants prient et désirent prier, parce qu'on leur a dit qu'il fallait prier. Il ne s'agit là, en vérité, que d'une première origine chronologique; plus tard la prière pourra naître dans la conscience sous d'autres influences. Mais cette première habitude de la volonté laisse dans la vie psychologique une tendance cachée toujours susceptible de renaître.

Dans la conscience des adultes, cette première tendance peut être réveillée et accrue par une autre influence également sociale : le précepte. Le Christ, plusieurs fois, a recommandé à ses disciples la prière. Toutes les communautés chrétiennes ont renouvelé et même aggravé ce précepte : il faut prier et ceux qui ne prient pas se rendent coupables d'un péché grave. Pour un grand nombre de chrétiens, leur désir de prière se confond avec le désir d'obéir au pré-

cepte. Les soucis matériels, les travaux absorbants, les divertissements détournent sans cesse leur esprit des choses intérieures; laissés à eux-mêmes, ils ne penseraient plus à prier. Mais le précepte de l'Eglise éveille dans leur cœur l'étincelle spirituelle. Ils sentent confusément qu'il faut obéir à la communauté spirituelle; et comme ils s'acquittent des autres commandements, ils récitent leur prière.

Ils s'acquittent de ce devoir, dans les formes extérieures prescrites par la communauté. Ils prient le matin, ils prient le soir, ils assistent aux offices du dimanche, ils prient aux jours des fêtes prescrites, ils viennent prier dans les églises. Et toutes ces prières en effet sont ordonnées par la communauté. La communauté ne formule pas seulement un précepte général; elle précise les conditions de temps et de lieu, elle fixe l'attitude de la prière, elle indique les circonstances particulières de la vie où il faut prier; elle impose même des formules vocales. Une fidélité séculaire à ces commandements ecclésiastiques a laissé dans les âmes religieuses des tendances inconscientes qui dirigent leur vie de prière.

Telle âme pieuse aimera prier le matin, au commencement du jour, ou le soir quand la nuit tombe; elle sent plus vif, à ces heures, le besoin de s'élever vers Dieu; elle souffre, si ce besoin demeure inassouvi. Elle croit peut-être obéir ainsi à des exigences purement intérieures. Elle se trompe. A son insu, les influences sociales se sont glissées autour de sa volonté, et provoquent, à des moments déterminés, un désir de prière. Cette âme pieuse prie le matin et le soir parce que, depuis longtemps, la communauté chrétienne a recommandé cette pratique; et la communauté chrétienne elle-même a reçu cette coutume des communautés juives où elle prit naissance. Une habitude ancestrale de très longue durée a laissé dans la conscience religieuse des impulsions dont l'efficacité habituelle ne peut être contestée.

A cette influence de l'éducation et du précepte ecclésias-

tique sur le désir de la prière, il faut ajouter encore l'influence de l'imitation. L'instinct d'imitation, tout-puissant chez les animaux, garde encore dans la vie humaine une influence considérable. La plupart des hommes éprouvent une répulsion naturelle à se singulariser. Ils imitent volontiers, dans tous les ordres d'activité, ce qu'ils voient faire par leurs semblables; et s'ils adoptent une attitude singulière, c'est généralement en vertu d'une conviction intellectuelle ou d'une déviation de caractère; naturellement, ils sont portés à l'imitation. Cette loi psychologique se vérifie dans leur cas particulier de la prière. Elle explique ce fait très souvent constaté, que beaucoup de chrétiens restent fidèles à leurs pratiques de piété, au milieu de populations religieuses — et qu'ils abandonnent facilement les mêmes pratiques, s'ils viennent à émigrer dans des agglomérations indifférentes. L'influence de l'enseignement et des préceptes s'était déjà affaiblie chez ces âmes tièdes; elle agissait encore, mais soutenue fortement par les ressorts instinctifs de l'imitation. Ces ressorts venant à se détendre, la volonté de prière disparaît.

Le phénomène inverse apparaît plus rare aujourd'hui. On le trouve cependant : on voit des chrétiens indifférents adopter des pratiques de piété dès leur entrée dans un groupe religieux. Ce phénomène fut autrefois tout aussi fréquent que le premier. Il relève de la même loi psychologique.

VI

Ayant reconnu très large la part de l'influence collective sur le désir de prier, nous devons examiner maintenant si cette influence explique vraiment la prière, et si elle suffit toute seule, à éveiller le désir intérieur.

Pour être justement considérée comme explicative de prière, l'influence collective doit apparaître dans tous les

actes de piété. Or beaucoup de ces actes lui échappent. Quelle sorte d'influence collective pouvait subir la conscience d'un Ernest Psichari dans la solitude matérielle des déserts africains et dans la solitude non moins profonde de son âme incrédule? Y avait-il place dans cette volonté indépendante pour la contrainte d'une collectivité religieuse? Et de quelle collectivité pourrait-il être question ici?

Cette remarque s'applique également à tous les convertis qui ont vécu, jusqu'à l'époque de leur conversion, dans des milieux incroyants. Comment peut-on rattacher l'éveil de la prière dans leur âme à l'influence d'une collectivité qui ne priait pas? La thèse sociologique ne l'explique pas [113].

Elle n'explique pas davantage la très grande variété des manifestations de piété individuelle. Si la prière a une origine exclusivement sociale, on doit retrouver dans ses manifestations la régularité et l'uniformité générale qui caractérisent les faits sociaux. Or, c'est le contraire qui se produit. La vie de prière revêt les formes les plus diverses. Elle se limite, chez quelques chrétiens aux actes du culte extérieur. D'autres prient tous les jours et plusieurs fois par jour. Les âmes ferventes éprouvent un désir incessant de prier; pressées de satisfaire ce désir, elles s'éloignent du monde et adoptent une manière de vivre toute singulière. Dans cette solitude même, leur piété s'écarte des chemins battus; elle s'exprime quelquefois dans des états psychologiques très particuliers, les états mystiques, inaccessibles

(113) Entre autres faits intéressants, on peut citer le cas très suggestif d'Alphonse Ratisbonne, dont William James a raconté et analysé la conversion. Cf. *Variétés de l'Expérience religieuse*, p. 189. Ratisbonne était israélite, sceptique et le matin même de sa conversion, hostile à la religion catholique! A quelle influence collective peut-on rattacher les transports de sa piété chrétienne, dans l'église Saint-André *delle Fratte*?

au plus grand nombre des chrétiens. La thèse sociologique ne peut rendre compte de ces états. La prière fervente et mystique échappe à son explication, aussi bien que la prière des convertis.

Mais une difficulté plus grave, et qui ne se limite pas à quelques cas particuliers vient de la notion même de contrainte sociale.

Dans ses premiers travaux, Durkheim considère l'influence de la collectivité sur le désir de prière comme l'action d'une force déterminante qui pèse sur la volonté, et par sa propre vertu l'incline à l'action. Devant les nombreuses critiques soulevées par cette interprétation, Durkheim a précisé sa pensée. Il a déclaré que la contrainte sociale ne devait pas être entendue comme une contrainte physique, mais comme une contrainte mentale, dont la contrainte physique n'est que l'expression matérielle. La société apparaît à chaque individu, revêtue d'une grande autorité morale; ses commandements imposent le respect, c'est-à-dire, ils sont accompagnés d'une telle intensité émotive, et doués d'une telle énergie psychologique, qu'ils deviennent nécessairement efficaces :

« Quand nous obéissons à une personne en raison de « l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous sui- « vons ses avis, *non parce qu'ils nous semblent sages*, mais « parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette per- « sonne, une énergie physique d'un certain genre est im- « manente qui fait plier notre volonté et l'incline dans le « sens indiqué... Ce qui nous détermine alors, ce ne sont « pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui « nous est prescrite; c'est la *façon* dont nous nous repré- « sentons celui qui nous la recommande ou nous la pres- « crit (114). »

(114) Durkheim : *Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 296. Cf.

Ces précisions nouvelles laissent à peu près intactes les difficultés déjà soulevées contre la théorie de la contrainte sociale. Durkheim peut bien nous dire que cette contrainte est une pression « intérieure et spirituelle [115] » : il ressort malgré tout, du texte cité, que la contrainte est une force aveugle, « automatique, indépendante de toute considé- « ration relative aux effets utiles ou nuisibles [116] ». Or, l'acceptation passive de semblables contraintes, nous paraît beaucoup plus limitée que ne le pense Durkheim. Il y a, dans toute conscience humaine, un champ d'activité où s'exerce assez librement la pression collective : c'est le champ des nécessités extérieures, économiques, politiques. Encore faut-il reconnaître beaucoup de variations et de degrés dans l'étendue de cette influence. Mais il y a aussi un domaine plus personnel où la pression collective ne s'exerce plus par la seule vertu de son commandement : pour pénétrer et pour agir, elle doit être accompagnée de représentations conscientes. Dans ce domaine fermé, la volonté résiste à la fois au courant intérieur des impulsions instinctives et au courant des influences extérieures. Avant d'accomplir les actes commandés par la collectivité, elle veut connaître les motifs de ces actes, elle pèse leur valeur rationnelle, elle les rejette s'ils paraissent injustes ou inutiles.

La prière chrétienne se rattache évidemment à cette seconde forme d'activité psychologique. On conçoit bien une contrainte de la société sur les actes extérieurs de la piété, et cette contrainte s'est, en réalité, souvent manifestée. Mais la prière est d'abord intérieure; et l'acceptation du précepte de prier suppose chez le chrétien une connaissance des motifs de la prière. Comment admettre une contrainte intérieure poussant une âme à prier Jésus, la Vierge ou les Saints, si cette âme, déjà n'a pas donné au dogme chré-

(115) Durkheim : *op. cit.*, p. 296.
(116) Durkheim : *op. cit.*, p. 296.

tien, un commencement d'adhésion intellectuelle? Pour éveiller dans la volonté un désir efficace de prière, les inspirations sociales doivent s'accompagner de représentations religieuses en harmonie avec les croyances du sujet. Quelques pressantes que soient les injonctions de la collectivité, le chrétien n'élèvera son cœur vers Dieu que si déjà il croit en Lui. En fait, les choses se passent ainsi. Tous les témoignages de prière chrétienne attestent, dans l'âme qui prie, la croyance au dogme chrétien.

VII

Durkheim paraît plus près de la vérité psychologique, quand il fait appel, pour expliquer la genèse de la prière, aux *représentations collectives*. On peut admettre, dit-il, que la prière intérieure suppose la croyance. Mais la croyance elle-même dérive de la société. Le dogme est un fait social. Il a été transmis par la société; mieux encore, il a été forgé par elle, car il est la simple expression intellectuelle de rites extérieurs. La société a prescrit et réglementé des cérémonies rituelles collectives; les rites ont éveillé dans l'intelligence un essai d'explication, le dogme; le dogme, réfléchi dans la conscience, éveille la prière. Le chemin est plus long, mais il conduit toujours au même point de départ, la société.

Cette insistance nouvelle n'est pas sans apparence de vérité; elle nous invite à un examen plus sérieux de la question. Que le dogme soit, dans sa transmission actuelle aux individus, une œuvre sociale, nous ne songeons pas à le nier. Il ne se réduit pas, à la simple expression intellectuelle d'un rite, comme le pense Durkheim; il est plutôt l'élément générateur des religions positives, et en particulier du Christianisme. Il n'en reste pas moins, à un moment donné de l'histoire, un fait social. Le fidèle ne le forme pas lui-

même; il le reçoit tout fait de la société religieuse à laquelle il appartient, et son agrégation à cette société dépend bien de sa croyance au dogme.

Nous ne contesterons pas davantage les rapports très étroits du dogme collectif et de la prière intérieure. Ces rapports sont manifestes. Les chrétiens invoquent le Dieu de l'Eglise, et nullement le Dieu de leurs méditations personnelles ou de leurs désirs particuliers. Les protestants eux-mêmes, en dépit de leurs prétentions à une piété strictement individuelle, se soustraient à cette influence des représentations collectives beaucoup moins qu'ils ne le pensent. C'est au Christ de l'Evangile qu'ils adressent leurs prières; dans leurs expériences pieuses, on retrouve les représentations traditionnelles du christianisme (117).

On trouve ces mêmes représentations traditionnelles dans les expériences mystiques. L'hôte divin des oraisons extatiques de sainte Thérèse, c'est Jésus, le Jésus de l'Eglise et de la Tradition, celui-là même dont, au début de sa vie religieuse, elle aimait se représenter l'agonie et méditer les conseils évangéliques. Dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, où sont racontées les expériences mystiques de la sainte, l'influence de la *Somme* de saint Thomas est apparente. Les idées théologiques des dominicains, compagnons ou confesseurs de la sainte, pénétraient dans le secret de son cœur et l'intimité de sa prière; même pendant les plus brûlantes extases, elles gardaient encore toute leur puissance d'influence.

L'usage des livres d'oraison et des méthodes d'oraison,

(117) On trouve de nombreux témoignages de prière protestante dans James : *Variétés de l'expérience religieuse*, pp. 387-389-392-393. — Luther, lui-même, malgré ses affirmations répétées de réforme intégrale du culte et de la piété, fit beaucoup d'emprunts à la liturgie traditionnelle. « Il fut pris, écrit Will, dans l'engrenage de la loi de l'hérédité, qui régit tout particulièrement, l'évolution liturgique de toutes les époques. » Will, *op. cit.*, p. 182.

partout admis depuis le seizième siècle, apparaît comme la codification de ces représentations collectives. Les auteurs de ces méthodes proposent aux âmes intérieures un ensemble de réflexions qu'ils savent fécondes en élévations pieuses. Et ces réflexions, ils les tiennent toutes du dogme chrétien ou de la piété traditionnelle. Ils ne cherchent pas sans doute, à éteindre dans l'âme en prière les sentiments purement individuels; ils encouragent, au contraire, ces sentiments, mais ils veulent les unir aux sentiments collectifs. La prière intérieure doit rester étroitement dépendante de la prière de l'Eglise.

M. Olier justifie les diverses recommandations de sa méthode par les exemples des Pères et par l'usage de l'Eglise dans les cérémonies publiques. Il est conduit à défendre contre les hérétiques « cette coutume du simple peuple et « des vierges consacrées à Dieu, qui chantent en latin, dans « une langue qu'ils n'entendent pas (118) ». Son explication très simple consiste à dire que ce moyen, apparemment mécanique, constitue « un acte d'union à la prière « et à la louange de toute l'Eglise », et que l'âme, en priant en Jésus-Christ, « fait bien davantage que si elle priait en « son esprit propre, par elle-même et par ses propres actes... « et que, par cette raison, elle devient plus étendue que « la mer, elle s'étend comme l'esprit de Jésus-Christ, qui « prie dans toute l'Eglise (119) ».

Joseph de Maistre a écrit : « La prière de chaque nation « est une espèce d'indicateur, qui nous montre avec une « précision mathématique la position morale de cette na- « tion (120). » L'exactitude de cette observation s'accorde

(118) *Catéchisme chrétien*, p. 202.

(119) *Ibid.*, p. 203.

(120) J. de Maistre dit ailleurs : « Lisez les hymnes de Sauteuil, un peu légèrement adoptées peut-être par l'Eglise de Paris ! elles font un certain bruit dans l'oreille; mais jamais elles ne prient, parce qu'il était seul quand il les composa »; tome I, p. 361.

très bien avec nos remarques précédentes. La prière des Juifs n'est pas celle des chrétiens, celle des chrétiens n'est pas celle des Boudhistes ou des Mahométans. La raison en est que la prière dépend du dogme, et le dogme vient de la société religieuse qui le propose aux individus. Dans la société chrétienne elle-même, une étude comparative de la prière chez les divers peuples et aux divers siècles montrerait aisément que, dans le cadre général des représentations traditionnelles, de nouvelles représentations se sont fait jour. Ces représentations s'accordent avec l'état d'âme de la collectivité et du siècle qui les ont vu naître.

VIII

Il nous paraît donc légitime d'affirmer l'influence des représentations collectives sur la prière. Cette influence atteint la conscience religieuse dans ses états les plus intérieurs, et elle atteint toutes les consciences. A ce double titre, elle apparaît bien plus efficace que l'influence de l'imitation extérieure ou des préceptes. S'il est vrai, comme l'a remarqué Fouillée, que toute idée contient une puissance d'action, ne doit-on pas dire aussi justement que les représentations collectives de la piété chrétienne, proposées à une conscience droite, éveillent déjà dans cette conscience, un commencement de prière?

La suite logique de nos observations ne nous conduit pas cependant encore à cette conclusion. Au point où nous en sommes, il importe de faire une distinction essentielle. L'influence d'une représentation collective sur une conscience religieuse peut être entendue de deux façons. D'abord, comme une influence efficace par sa seule vertu; elle s'impose au sujet et détermine chez lui la prière intérieure. Elle peut être entendue encore comme une influence réelle, mais non déterminante : la conscience *examine* les repré-

sentations collectives, puis les *accepte*, et par son *activité* réfléchie produit l'élévation et la demande. L'intervention de ces actes intérieurs, qui se surajoutent à la simple représentation des croyances collectives, change complètement la nature de l'influence sociale. S'ils sont absents on peut dire avec Durkheim que l'influence des sources sociales sur la prière est primordiale et à peu près exclusive. S'ils sont présents, ils méritent d'être considérés eux-mêmes comme un élément d'explication, dont le rôle paraît déjà, à leur simple énoncé, extrêmement actif.

Laquelle de ces deux influences s'exerce sur l'âme en prière? Les forces collectives pénètrent-elles dans cette âme par une infiltration inconsciente? Eveillent-elles, à son insu, un désir de prière, impatient de se réaliser? ou simplement proposent-elles à cette âme une croyance riche en fécondité religieuse, mais impuissante à devenir prière sans une activité spirituelle qui la reçoive, l'accepte et l'assimile? C'est tout le problème des rapports de la prière et de la conscience qui se pose ici. La discussion de ce problème nous permettra de discerner et de préciser la part de l'activité réfléchie dans la vie de prière.

Article V : La Prière et la conscience.

I

« Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psy-
« chologie depuis que j'étudie cette science, écrit W. James,
« c'est, à mon avis, une découverte qui date de 1886 et
« qu'on peut résumer ainsi : il existe au moins chez cer-
« tains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et
« de sentiments, tout à fait en dehors de la conscience ordi-

« naire et même de sa périphérie, qui cependant doivent « être comptés comme des faits conscients, et qui se mani- « festent au dehors par des signes irrécusables. Cette dé- « couverte me paraît d'une importance capitale, parce « qu'elle nous a révélé une particularité de la nature « humaine qu'on n'avait jamais soupçonnée auparavant. « On ne saurait en dire autant d'aucun autre progrès ac- « compli en psychologie (121). »

Tous les psychologues n'ont pas éprouvé pour la « découverte » de la subconscience, le même enthousiasme intellectuel que W. James. Tous cependant, à la suite des travaux de Binet, de Myers, de Janet et de James lui-même, reconnaissent aux faits subsconscients ou inconscients une existence réelle. Il est admis aujourd'hui que le champ de la conscience subit des dégradations multiples, et que, dans la pénombre des états clairs, d'autres états, irréductibles à de simples phénomènes physiologiques, se conservent et s'organisent, toujours prêts à une apparition nouvelle dans la zone lumineuse. Ce réservoir d'énergies intérieures est en relation continuelle avec l'activité réfléchie, l'alimente de ses apports incessants, exerce sur elle une influence indéniable.

Sur l'étendue de cette influence, l'opinion des psychologues est d'ailleurs très partagée. William James pense qu'elle est très grande. Il croit trouver dans la conscience subliminale la cause d'une multitude de faits psychologiques normaux ou anormaux : « De là viennent les impul- « sions imprévues, les préférences et les antipathies non « motivées, les préjugés, les hypothèses hardies, les supers- « titions, les caprices et toutes les croyances irraisonnées. « De là sortent nos rêves, et c'est là peut-être qu'ils retour- « nent. De là viennent tous les phénomènes d'automatisme

(121) James : *Variétés de l'Expérience religieuse*, p. 198.

« et d'hypnotisme, d'hallucination et d'hystérie, enfin les « phénomènes télépathiques, s'il est vrai qu'il en « existe... (122). »

Mais parmi tous les faits psychologiques, issus de la subconscience, les plus révélateurs d'énergie intérieure sont les faits religieux. Pour William James, leur origine subconsciente ne laisse point de doute : « Quand on tient compte « non seulement de tous ces phénomènes d'inspiration, « mais encore du mysticisme religieux, des crises violentes « de conversion, des obsessions qui poussent les âmes « saintes à leurs excès de charité, de pureté, d'ascétisme, « on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des « rapports étroits avec la conscience subliminale... La « conscience subliminale nourrit la vie spirituelle. Chez « les hommes où cette vie est active, la conscience subli- « minale semble avoir une activité qui n'est pas ordinaire; « c'est là qu'ont pris naissance certaines expériences reli- « gieuses, dont le retentissement a été considérable dans « l'histoire de l'humanité (123). »

II

De cette thèse générale sur l'origine subconsciente des faits religieux, James n'a pas tenté lui-même une application systématique et détaillée à la prière : mais il a signalé que la prière était le fait central de la vie religieuse. Plusieurs psychologues, s'inspirant de ses conceptions, ont très explicitement analysé « la genèse subconsciente » de la vie d'oraison. Delacroix applique la théorie de James à l'interprétation des états mystiques; il juge cette théorie beau-

(122) James : *op. cit.*, p. 404.
(123) James, *op. cit.*, p. 404.

coup plus profonde que celle de Sabatier ([124]). Segond l'accepte également et la propose pour l'interprétation de toute prière. On peut dire qu'elle est aujourd'hui la plus généralement admise par les psychologues d'inspiration positiviste et pragmatiste.

(124) Nous avons examiné la théorie de Delacroix au chapitre premier, à l'occasion de notre étude descriptive sur le sentiment de présence. Nous avons vu comment Delacroix interprète l'oraison. « Elle a pour fond, écrit-il, une sorte d'état de rêve qui, retran« chant les impressions qui viennent du dehors et la conscience « habituelle du moi, laisse s'épanouir un groupe de sentiments pri« vilégiés. » Delacroix : *Psychologie du Mysticisme*, p. 447. Il écrit encore, p. 1418 : « Une large vie subconsciente, l'aptitude à l'intui« tion et à l'automatisme sont les conditions psychologiques de la « vie mystique. » L'origine subconsciente de la prière et de la prière mystique en particulier, est très nettement affirmée.

Il importe d'ajouter que Delacroix restaure la conscience claire dans le développement ultérieur des états d'oraison; c'est même par cette insistance sur la permanence d'une certaine forme de conscience qu'il se distingue de tous les autres psychologues de la subconscience. Le dernier texte que nous avons cité s'accompagne des réflexions suivantes : « Laissées à elles-mêmes, la vie subconsciente, « l'aptitude à l'intuition et à l'automatisme pourraient aboutir à « toute espèce de divagations et d'impulsions. Mais elles subissent « le contrôle logique d'une intelligence délicate et la direction d'une « sorte de plan implicite. Elles sont, en outre, disciplinées par l'ascé« tisme à la fois moral et intellectuel. Cette combinaison de con« ditions aboutit à un plan méthodique. »

Voici, d'ailleurs, comment Delacroix résume lui-même son interprétation : « Tout ce travail est un effort pour établir qu'une pro« fonde activité intérieure et subconsciente, soutenue par la soli« dité d'une tradition, la puissance d'une intelligence constructive « et critique, et une haute énergie morale, produit à la fois les « richesses de l'intuition et de l'action, et sur un fond de névrose, « les états hallucinatoires et tous les phénomènes pathologiques, si « abondants chez les mystiques. Cette subjectivité créatrice qui s'au« tosuggestionne par l'idée des fins qu'elle poursuit et les représen« tations qu'elle organise, n'est du reste pas une fantaisie arbi« traire. Elle obéit à un ordre rigoureux. » Delacroix, *op. cit.*, p. 408.

La prière apparaît à ces psychologues comme « une effu-« sion subconsciente et sentimentale ([125]) ». Elle est un *épanchement* de l'âme pieuse qui veut entrer en communication avec l'Invisible. Concepts distincts, formules traditionnelles, efforts conscients ne jouent dans la vie de prière qu'un rôle accessoire; ils se mêlent aux multiples impulsions émergées des profondeurs de la subconscience, ils leur servent d'accompagnement et finissent par se perdre en elles. Le moi subconscient, avec son foyer de forces latentes, est le véritable inspirateur de la prière.

Le premier avantage de cette explication, disent ses défenseurs, c'est qu'elle apporte une conciliation et une synthèse des explications déjà proposées.

Il y a dans la conscience subliminale des tendances d'origine organique; les besoins physiologiques ont en elle une répercussion immédiate et très intense. On comprend ainsi pourquoi les oraisons mystiques les plus ardentes sont accompagnées de phénomènes nerveux extraordinaires.

Il y a encore dans la conscience subliminale des désirs, des émotions, des regrets, des aspirations vagues et indéfinies, toute cette gamme affective dont les témoignages de prière attestent l'influence.

On y trouve enfin des états d'âme collectifs. Déposés tout d'abord à la surface de la vie psychologique, par une infiltration lente, ceux-ci ont été entraînés vers le centre; ils ont été mêlés aux multiples énergies de la subconscience, ils font partie maintenant de la même terre nourricière où la prière va germer.

Chacune des interprétations précédentes, biologique, affective, morale, sociologique, soulignait un aspect réel de la piété. Mais toutes péchaient par exclusivisme; elles ne pénétraient pas la réalité complexe de la prière. L'explication par la subconscience échappe à ce défaut. Et n'est-ce

(125) Segond, *op. cit.*, p. 294.

par un argument impressionnant en sa faveur que cette conciliation de recherches entreprises dans des directions très opposées? Elle rejette les conclusions extrêmes du matérialisme médical, mais elle accepte tous les faits apportés par lui. Elle écarte les affirmations trop systématiques de Durkheim sur la pression sociale ou l'efficacité exclusive des représentations collectives; mais elle maintient la réalité des influences sociales et leur donne, dans la vie subconsciente, une très large place. Elle ne contredit pas Ritschl, ni Sabatier; elle les complète seulement par une extension illimitée de la vie intérieure. De toutes les explications proposées, l'explication par la conscience subliminale est la plus compréhensive, la mieux adaptée au plus grand nombre de faits. A ce titre n'apparaît-elle pas comme la plus rapprochée de la vérité [126]?

III

A cette première marque de vérité, en faveur de l'explication subconsciente, il faut ajouter une autre marque plus positive : c'est qu'elle rend compte de tous les caractères psychologiques de la prière. Et par là, l'interprétation subconsciente apparaît supérieure non seulement aux interprétations biologique, affective et sociologique, mais encore à l'explication traditionnelle par la conscience claire.

La vie subconsciente se distingue de la vie consciente par quelques marques précises. Son premier caractère, c'est l'absence de concepts clairs et distincts. Les états d'origine subconsciente demeurent vagues : des effusions, des élans affectifs, des aspirations sans objet déterminé et sans direction particulière. De plus, ces aspirations apparaissent dans la conscience claire par un envahissement soudain; tandis que les jugements réfléchis ou les décisions volon-

(126) Ce point de vue est développé par Segond, *op. cit.*, chap. VIII.

taires viennent d'une attention prolongée, les mouvements de la subconscience surgissent inopinément et se retirent de la même façon. Enfin, et ceci est leur principal caractère, ils s'imposent à la conscience claire sous la forme d'un pouvoir dominateur; ils se présentent à elle comme l'écho d'un monde intérieur plus vaste et plus riche en énergie spirituelle; ils réalisent, dans la personne humaine, une présence active, la présence d'un esprit supérieur qui n'est pas complètement étranger au sujet, mais qui n'est pas le sujet et qui lui impose ses exigences. Imprécision, soudaineté, irrésistibilité, tels sont les trois caractères essentiels des états subconscients. On les retrouve dans les phénomènes psychologiques que James citait en exemple : impulsions imprévues, préjugés, hypothèses hardies, rêves, hallucination. On les retrouve également dans les expériences de prière.

Le sentiment d'une aspiration vague et indéfinie apparaît très souvent dans les confidences des âmes pieuses. Saint Paul ne parle-t-il pas « des gémissements ineffables de l'Esprit qui prie en chacun de nous (127) ? » Des termes métaphoriques analogues, exprimant, comme celui de saint Paul, un mouvement de sensibilité, se retrouvent chez tous les auteurs spirituels. Sainte Thérèse parle « d'épanchements de tendresse d'une douceur ineffable entre Dieu et l'âme (128) ». Saint François de Sales recommande à Philothée les « élancements d'amour (129) ». A sainte Marguerite-Marie et aux religieuses de Paray-le-Monial, les états intérieurs apparaissent « comme spéciales caresses et union d'amour que l'on reçoit du Bien-aimé de son âme (130) »; comme une *langueur* d'amour qui ne peut se satisfaire »;

(127) Ep. ad. aux Romains, VIII, 26.
(128) *1re Vie de sainte Thérèse, op. cit.*, pp. 278-379.
(129) *Introduction à la vie dévote*, IIe Partie, chap. XIII.
(130) *Mémoire de sainte Marguerite-Marie*, p. 346.

comme assauts d'amour qui se réduisent au mourir par leur violence même ([131]). »

Comme on peut s'y attendre, les expériences de prière de Mme Guyon mettent bien en évidence ce caractère d'affectivité vague et imprécise : « L'âme se trouvera dans un état « d'impuissance de faire des *demandes* à Dieu, qu'elle faisait « autrefois avec facilité ([132]). »

Ces témoignages ne sont pas des exceptions; les oraisons jaculatoires, si généralement recommandées à toutes les âmes pieuses, ne doivent-elles pas être considérées « comme un cri du cœur », comme « un soupir », « comme un épanchement amical ». Ce sont là les termes mêmes dont on se sert pour les apprécier et en exalter leur valeur religieuse; et ces termes ont une signification surtout affective. La vie d'oraison continuelle, but idéal de toutes les âmes ferventes, laisse peu de place « aux concepts religieux ». L'âme fervente est surtout une âme « de désir ininterrompu ([133]) ».

Ce désir subconscient se manifeste dans la vie réfléchie par des interventions brèves et *soudaines*. L'âme pieuse ne possède aucun moyen infaillible de provoquer, à son gré, l'aspiration fervente. Ses efforts de méditation intellectuelle se brisent impuissants devant « la sécheresse du cœur », comme l'attestent de très nombreux témoignages. Saint-François de Sales, qui connaissait bien ce caractère des inspirations pieuses, conseille de prendre l'affection, quand elle vient, et de ne pas chercher à la canaliser dans des états intérieurs plus stables : « Sachez encore qu'il vous arrivera

(131) Circulaires de Paray-le-Monial du 4 mai 1704 et du 23 mars 1775, d'après Segond, p. 300.

(132) *Moyen Court*, chap. XVII, p. 44.

(133) Le point de départ, écrit M. Boutroux, est un état de désir vague, inquiet, une aspiration vers un inconnu, vers un bien nécessaire au cœur et indifférent à l'intelligence... Boutroux : *Psychologie du mysticisme*, p. 7.

« quelquefois, qu'incontinent après la préparation, votre « affection se trouvera toute émue en Dieu : alors Philothée, il faut lui lâcher la bride, sans vouloir suivre la « méthode que je vous ai donnée. Car, bien que, pour « l'ordinaire, la considération doit précéder les affections et « les résolutions, si est-ce que le Saint-Esprit vous donnant « les affections avec la considération, vous ne devez pas « chercher la considération, puisqu'elle ne se fait que pour « émouvoir l'affection. Bref toujours, quand les affec« tions se présenteront à vous, il faut les recevoir et leur « faire place, soit qu'elles arrivent avant ou après toutes « les considérations... C'est une règle générale qu'il ne faut « jamais retenir les affections, mais les laisser toujours « sortir, quand elles se présentent (134). »

Dans la prière mystique, l'inspiration pieuse se révèle plus soudaine encore. Sainte Thérèse se plaît à souligner ce caractère dans ses propres expériences. Elle eut parfois des extases en présence de la communauté, elle les sentait venir, et aurait désiré s'écarter pour recevoir dans le secret ces grâces extraordinaires de Dieu. Mais « l'impétuosité » de l'action divine ne lui en laissait pas le temps. Et ce caractère lui apparaît essentiel, car elle y voit une marque des mouvements surnaturels. « Ce qui se passait en moi, je « m'en rendais bien compte, était surnaturel, car, parfois, « je ne pouvais y résister, et quant à l'éprouver à mon gré, « ce n'était pas en mon pouvoir (135) ».

Cette observation de sainte Thérèse doit être précieuse pour les psychologues de la subconscience, car elle indique avec netteté un autre caractère des inspirations pieuses : leur attirance irrésistible. De ce caractère, les expériences mystiques présentent d'éclatantes manifestations.

« Ce que je sais bien, écrit sainte Thérèse, ce que j'ai

(134) *Introduction à la Vie dévote*, IIe partie, chap. VIII.
(135) *Vie de sainte Thérèse*, op. cit., tome I, p. 292.

« reconnu par expérience, c'est qu'une âme acquiert dans « les ravissements une souveraineté universelle. Oui, en « une heure et moins encore, elle reçoit une liberté si mer- « veilleuse qu'elle ne se reconnaît plus. Elle voit bien « qu'elle n'y est pour rien, elle ignore même comment un « si grand trésor se trouve en sa possession... Pour le « croire, il faut l'avoir éprouvé. Aussi n'accorde-t-on au- « cune créance à cette pauvre âme qu'on a connue très im- « parfaite et qu'on voit aspirer soudain à des choses héroï- « ques... Si l'on comprenait que cela ne vient pas d'elle, « mais de Dieu, à qui elle a remis les clefs de sa volonté, « on ne s'en étonnerait point... On la condamne, et à bon « droit, parce qu'on ignore le transport qui la soulève... « Souvent, c'est plus fort qu'elle : elle ne peut s'empêcher « de détromper ceux qu'elle aime (136) ».

Ainsi, la prière, à son plus haut degré de ferveur, apparaît à l'âme qui prie comme inspirée et imposée par un être supérieur. Plus ou moins accentué, ce sentiment de « contrainte » se découvre à tous les degrés de la vie d'oraison. L'âme en prière se sent en communion avec des forces invisibles, et dans la mesure où elle s'abandonne à ses forces, la prière s'épanouit davantage.

Le sentiment de présence si familier aux âmes pieuses, doit être interprété comme une manifestation de ces forces subconscientes irrésistibles. L'être agissant à l'intérieur de l'âme et dont la présence détermine la prière peut être justement assimilé à une influence psychologique très forte, subie par le sujet, mais mal connue de lui. Et ce même caractère d'irrésistibilité est encore mis en lumière dans *l'acte d'abandon*, auquel tous les maîtres de la vie spirituelle attribuent une grande valeur religieuse. Pourquoi s'abandonner, si ce n'est parce que la source féconde de toute

(136) *Vie de sainte Thérèse*, *op. cit.*, tome I, pp. 258-259.

oraison nous est supérieure et qu'elle éveille une prière d'autant plus fervente que notre activité personnelle sera moins intervenue.

Il résulte de cette analyse que les caractères de l'inspiration pieuse sont identiques aux caractères de l'inspiration subconsciente. Les psychologues dont nous exposons l'interprétation reconnaissent d'ailleurs que les expériences de prière s'adaptent d'une façon très inégale à leur analyse. Ils conviennent même qu'il existe une forme de prière apparemment très différente : la prière méthodique et méditée, celle qui est enseignée dans les traités d'oraison et qui paraît bien être le partage du plus grand nombre d'âmes : « Le religieux, qui s'entraîne par l'évocation des anges « créés et de leur chute, ou par celle du Christ mourant, à « des résolutions déterminées et fermes en ce qui regarde « la fuite de tel péché ou de telle occasion, est le maître de « ses images et dispose de sa méthode : et le sentiment « d'union auquel il s'achemine par là, est bien préparé et « utilisé et conscient [137]. » Cette prière qui se développe par une culture consciente du *moi* et presque par un entraînement mécanique, ne s'oppose-t-elle pas à la prière subconsciente ?

En réalité, cette opposition n'est qu'apparente. La prière méthodique ne réalise pas l'état intérieur de la prière : elle le prépare. Les maîtres spirituels qui prescrivent des règles détaillées d'entraînement à la prière, sont unanimes à placer les élans affectifs du cœur bien au-dessus des considérations intellectuelles. Celles-ci tendent simplement à faire naître les états affectifs, et encore sont-elles impuissantes à les provoquer directement. Elles disposent l'âme à les recevoir, elles écartent l'obstacle, elles placent le sujet dans les sentiments les plus favorables à l'action subconsciente « de l'Esprit qui prie en chacun de nous ». Saint Ignace, sus-

(137) Segond, *op. cit.*, pp. 305-306.

pect aux écrivains protestants en raison du caractère extérieur et technique de sa méthode, déclare que ses directives n'ont point pour but de fournir à celui qui fait oraison une « forme de prière », mais seulement « une forme de préparation à la prière ». Et il demande à l'instructeur chargé d'appliquer sa méthode, « de laisser le « Créateur et le maître de l'âme se communiquer à la dé- « votion de celle qui est en lui, l'embrassant en son amour « et sa gloire, de telle sorte que le Créateur *agisse immé-* « *diatement* avec sa créature et la créature avec son « Créateur et Seigneur » (138).

« Il résulte de l'ensemble des textes mystiques, écrit « Segond, que la prière, alors même qu'elle semble pro- « céder d'une action entièrement libre, ne dépend pas de la « volonté, que les méthodes de faire oraison sont ensei- « gnées par l'Esprit qui donne l'esprit d'oraison, bref que « les origines de la prière, telles qu'elles sont éprouvées « par les âmes mystiques, sont subconscientes (139). »

Sur la nature de cet être subconscient qui donne l'esprit de prière, les âmes religieuses apportent l'interprétation de leur croyance particulière : ce sera Jésus, la Vierge, les saints. Les psychologues de la subconscience ne condamnent ni n'approuvent ces interprétations. Eux prétendent se placer au seul point de vue des faits observables : et la seule réalité expérimentale, capable d'expliquer les caractères de la prière, c'est la conscience subliminale. En elle, une multitude d'influences se sont unies : tendances biologiques, désirs du cœur, aspirations au bien, et, par dessus tout, les inspirations sociales et traditionnelles qui se sont glissées insensiblement dans l'intérieur du sujet et l'enveloppent de leur réseau serré. Toutes ces énergies psychologiques constituent le *moi* religieux subconscient. La cons-

(138) *Exercices spirituels*, cité par Segond, p. 260.
(139) Segond, *op. cit.*, p. 310.

cience les entrevoit obscurément, et comme elle se sait assujettie à leur domination, elle les revêt d'une existence personnelle. Elle croit sentir un Etre présent et rapporte à cet Etre tout l'essentiel de sa prière.

IV

Que tout soit à rejeter dans cette interprétation des sources de la prière, nous sommes bien loin de le penser. Les partisans de l'explication par la subconscience ont aperçu et mis en relief un aspect essentiel de la vie d'oraison : c'est qu'elle est une vie à deux, Dieu et l'âme; c'est que par là elle nous dépasse et que nous sommes incapables, par nos seules forces, de l'éveiller dans nos cœurs. Etat vague, soudaineté, irrésistibilité, ces caractères expriment tous l'action d'une influence étrangère à la personnalité consciente de celui qui prie.

Ce sentiment d'une influence étrangère apparaît clairement comme un élément intégrant des expériences de prière. Il se révèle au grand jour dans les confidences mystiques. Il se manifeste aussi, à un moindre degré, dans la prière commune. Les âmes pieuses s'accordent à reconnaître qu'à certaines heures, leurs efforts pour bien prier sont inutiles. Malgré le silence des sens extérieurs, en dépit de la contention intérieure, la prière, la vraie prière, chaude et vivifiante semble s'éloigner du champ de la conscience. L'âme se trouve seule, et elle sent bien que la piété ne se réduit pas à une vie solitaire.

Mais l'explication par la subconscience ne s'arrête pas à cette simple constatation de fait. Elle y ajoute une interprétation générale. Elle affirme que cet aspect « d'inconscience » est l'aspect essentiel de la prière, elle exclut de la prière originale tout le concept défini; elle croit ainsi pouvoir rattacher toutes les manifestations de piété à cette

source unique encore mal connue, mais bien réelle, la conscience subliminale. Or, si « les inspirations » pieuses sont susceptibles d'une certaine observation, la personnalité subconsciente n'est saisie dans aucune expérience. Elle est simplement supposée, comme hypothèse explicative, et nous avons le droit d'examiner ce que vaut cette hypothèse.

Une première difficulté se présente sur la nature même de la subconscience. Qu'entend-on, au juste, par conscience subliminale? Faut-il l'interpréter simplement « comme un aspect » psychologique de l'activité humaine? Les explications de quelques psychologues le laisseraient entendre. Mais un aspect ou un caractère ne constituent pas un principe d'explication. Pour rendre compte de faits positifs comme les expériences de prière, il faut admettre l'existence d'un principe positif, d'un foyer d'énergies, concret et réel. Plusieurs partisans de la subconscience le reconnaissent eux-mêmes. « Est-ce à dire, écrit Segond, que cette « conscience d'une communication intime de l'esprit avec « notre esprit propre, ne signifie pas autre chose que cette « communion obscure avec la communauté religieuse? « Notre enquête exclusivement psychologique ne nous « permet pas d'examiner ce problème transcendant; mais « nous ne voudrions nullement trancher ce problème de « critique religieuse en limitant à l'aspect psychologique « la question des origines de la prière. Les distinctions « établies dans notre Introduction empêchent qu'on aper- « çoive dans notre limitation méthodique une exclusion « des réponses religieuses et transcendantes à ce problème « que nous n'abordons pas (140) ».

Cependant, si le problème « transcendant » s'impose, pourquoi le laisser dans l'ombre? Il fait corps avec le problème psychologique : on ne doit pas les séparer. C'est l'expérience psychologique qui exige elle-même une inter-

(140) Segond, pp. 317-318, *op. cit.*

prétation du moi subliminal. En fait, la plupart des psychologues de la subconscience ont essayé cette interprétation. Mais leurs réponses paraissent bien peu précises. Voici, à titre d'exemple, les explications proposées par Frédéric Myers, celui de tous les psychologues qui a le plus longuement étudié le *moi* subliminal :

« Je suis heureux que vous m'ayez demandé mon avis « sur la prière, car j'ai là-dessus des idées assez arrêtées. « D'abord, quels sont les faits ? Il existe, autour de nous, un « univers spirituel en rapport étroit avec l'univers ma- « tériel. Du premier vient l'énergie qui soutient le second, « l'énergie qui est la vie de chaque esprit individuel. Nos « esprits sont soutenus par un influx continuel de cette « énergie, influence qui varie sans cesse d'intensité, tout à « fait comme la nutrition matérielle varie d'heure en heure. « Je dis que ce sont là des *faits*, parce que j'estime qu'une « telle conception de la réalité est la seule qui corresponde « à notre expérience : ce serait trop long de l'expliquer ici. « Maintenant, comment devons-nous *agir* à l'égard de cette « réalité ? Evidemment, nous devons nous efforcer d'ab- « sorber le plus d'énergie spirituelle et donner à nos esprits « l'attitude que nous avons reconnue la plus favorable à cet « influx. On appelle prière, en général, cette attitude d'ex- « pectative sérieuse et confiante. A la question : Qui devons- « nous prier ? Nous répondrons, si étrange que soit la ré- « ponse, que cela n'a pas une grande importance. Sans « doute, la prière n'est pas une action subjective, elle sup- « pose un accroissement positif dans l'influx d'énergie spi- « rituelle ou de la grâce divine, mais nous ne savons pas « assez ce qui se passe dans le monde spirituel pour saisir « comment agit la prière ; nous ne savons pas qui la reçoit, « ni par quel canal nous vient la grâce. Mieux vaut laisser « les enfants prier le Christ, qui est pour le moins l'esprit « individuel le plus sublime que nous connaissions. Mais

« il serait téméraire de dire que le Christ lui-même nous « entend. D'autre part, dire que Dieu nous entend, ce n'est « que répéter le principe fondamental, à savoir l'influence « de la grâce qui sans cesse émane de l'univers spi- « rituel (141). »

La simple lecture de cette page permet de saisir sur le vif le peu de précision de ces théories. Ce sont là des *faits*, écrit Myers, mais quand il veut préciser la nature de cet univers spirituel, il se sert des termes les plus généraux : énergie, influence, et, finalement, il se dérobe. Qui devons-nous prier ? Cela n'a pas une grande importance. On ne peut pas montrer plus clairement l'insuffisance de cette interprétation.

On a proposé d'autres explications plus positives de la subconscience religieuse. Leuba et de Costa Guimaraens l'ont expliqué biologiquement par l'influence de l'organisme; nous avons déjà noté l'inexactitude de leurs conclusions. Murisier et Delacroix l'ont expliquée sociologiquement par la pression collective et les traditions de la société religieuse, et cette explication nous a paru également incomplète. Les phénomènes subconscients ne se laissent pas enfermer dans ces limites étroites : tous les essais tentés pour fixer le moi subliminal dans une réalité concrète et précise demeurent insuffisants.

Les âmes pieuses, conscientes d'une inspiration supérieure qui stimulait leur prière, ont interprété, elles aussi, cette inspiration et l'ont attribuée à un être personnel : Dieu, Jésus, la Vierge ou les saints agissant dans leur âme. Et sans doute, cette interprétation ne repose pas sur une intuition immédiate : si l'on accepte les expériences mystiques où Jésus s'est manifesté à certaines âmes comme l'inspirateur de leur

(141) Cité par James, *op. cit.*, pp. 389-390.

oraison, la piété chrétienne ne porte pas en elle-même le témoignage direct d'une intervention divine personnelle. L'âme pieuse sait bien qu'une influence transcendante éveille en elle le désir de prière : mais elle ne saisit pas directement la nature de cette influence : elle l'interprète d'après les données de sa croyance. Son interprétation, qu'on peut envisager psychologiquement comme une hypothèse, a du moins le mérite de se rattacher à une croyance réfléchie et de s'harmoniser avec tous les caractères psychologiques de la prière. Quand sainte Thérèse affirme que Jésus est la cause de ses extases, elle place assez haut la source de sa ferveur pour n'avoir plus à s'étonner d'aucune des merveilles de son âme. La subconscience religieuse apportera-t-elle jamais aux fidèles cette satisfaction intérieure, privilège d'une pensée qui voit en un Etre transcendant l'inspirateur de ses mouvements? Il est permis d'en douter. A ne considérer le *moi* subconscient et la grâce divine que comme deux hypothèses explicatives des caractères de la prière, la première apparaît déjà comme la moins cohérente avec elle-même et la plus obscure; a-t-elle du moins l'avantage de s'accorder avec les faits?

V

Le caractère commun de toutes les interprétations de la prière par le moi subconscient, c'est de ne donner au concept réfléchi qu'une place accessoire dans la vie d'oraison. La piété, la vraie piété serait une effusion, elle naîtrait spontanément : pour elle, la croyance définie et la volonté attentive deviendraient une cause d'amoindrissement.

Or, s'il est un élément psychologique, universellement présent dans toutes les prières chrétiennes, c'est sans nul

doute, la croyance au dogme chrétien. Extases mystiques ou prières méthodiques, oraison silencieuse ou formules liturgiques, demande de secours spirituel ou simple imploration d'une aide matérielle, intimité reposante avec Jésus ou sécheresse intérieure, toutes ces manifestations de piété impliquent un concept défini de la divinité chrétienne et des rapports particuliers de cette divinité avec l'âme en prière. Affirmer avec Myers qu'il est sans importance de savoir « qui nous devons prier? et qui reçoit notre prière », c'est méconnaître la réalité vivante de la prière chrétienne. Toutes les âmes pieuses prient Jésus, Jésus de l'Evangile. Jésus, tel que l'enseignement dogmatique traditionnel le présente aux fidèles. Elles se servent pour le prier des formules même qu'il a enseignées, elles lui adressent les demandes qu'il a prescrites, elles ont le souci de mettre leur piété en accord avec la prière de l'Eglise. Chez les chrétiens les moins cultivés, à défaut de notions précises sur Dieu et sur le Christ, on trouve toujours l'acceptation de croyances définies proposées par l'autorité religieuse dont ils relèvent; et cette acceptation voulue constitue à sa manière un acte intellectuel.

Il peut arriver quelquefois que des âmes, apparemment incrédules, éprouvent un désir de prière : elles veulent prier, sans pouvoir adhérer à la foi. Mais il y a, dans ces âmes, un commencement de croyance; et comme l'a remarqué justement Pascal, si elles cherchent à s'élever vers Dieu, c'est pour s'attacher pleinement à Celui qu'elles ont trouvé, mais qui ne semble pas devoir se donner encore à elles.

L'importance de cet élément intellectuel déjà considérable, en raison de son universalité, devient plus sensible encore si l'on considère que la croyance au dogme chrétien est le caractère *spécificateur*, par où la prière chrétienne se distingue de toutes les autres prières. Personne ne conteste la richesse psychologique de la piété chrétienne et sa supé-

riorité sur toutes les prières païennes. Comparée à la prière des Grecs, des Romains ou même à la prière des Hébreux, contemporains de son apparition, elle semble appartenir à un ordre de valeurs spirituelles tout différent. Ce n'est plus l'acte de soumission craintive à une divinté sévère, ou la demande intéressée du fidèle qui offre un sacrifice pour recevoir un secours. C'est un commerce d'amour avec un Etre à la fois transcendant et voisin de nos affections, c'est une intimité d'âme qui apporte à nos cœurs le réconfort d'un ami présent, c'est le désir des biens spirituels, c'est l'extension illimitée de la conscience individuelle, cherchant à réaliser au dedans d'elle-même la prière fraternelle de tous les cœurs chrétiens.

Or, tous ces caractères de l'oraison chrétienne dérivent évidemment du dogme de l'Incarnation et du dogme de la Rédemption avec lesquels ils sont si étroitement liés. Le Christ incarné attire doucement les âmes qui connaissent son amour; le Christ Rédempteur apprend à ces mêmes âmes la charité sans bornes. Aucune autre explication de la supériorité de la prière chrétienne ne présente d'intérêt sérieux. L'école sociologique a voulu démontrer que la prière chrétienne devait sa perfection au milieu social plus civilisé où elle a pris naissance. Mais affirmer cela, c'est oublier que la prière païenne et la prière chrétienne ont existé simultanément dans les mêmes groupes sociaux; et, tandis que la prière rituelle des Romains ne savait pas s'élever au-dessus des demandes matérielles grossières, déjà sur les lèvres de saint Paul, de saint Augustin ou de Cassien, l'oraison chrétienne montrait bien accusés tous ses caractères de perfection. Pourquoi en eût-il été autrement? Toute idée contient une force qui tend à se réaliser. Le dogme chrétien accepté par les intelligences, devait naturellement éveiller en elles des énergies spirituelles qui lui correspondent : et la plus féconde de ces énergies, c'est le désir de prière.

VI

A ce point de notre analyse, se présente à nous comme une objection sérieuse, l'interprétation de l'école sociologique. Cette croyance dogmatique, disent les représentants de cette école, est-elle aussi indépendante du monde subconscient que nous semblons l'affirmer? Ne peut-on pas concevoir l'influence du dogme sur la prière comme une poussée obscure d'énergies collectives, qui s'insinuent à la fois dans l'intelligence et dans la volonté? C'est l'objection de Durkheim, que nous avons déjà mentionnée et dont l'examen complet trouve ici sa place naturelle.

Dans cette objection, l'interprétation sociologique de la prière et l'interprétation subconsciente se fondent harmonieusement. D'après Durkheim, la prière est toujours reliée à un dogme : mais le dogme est lui-même une œuvre collective. En dernière analyse, c'est dans les forces sociales qu'il faut chercher la source de la prière. Cette thèse, pour apparaître pleinement logique, avait besoin d'un complément : l'interprétation par la subconscience des représentations collectives. En effet, si les croyances dogmatiques sont connues, acceptées et contrôlées par la conscience réfléchie du chrétien, elles perdent leur caractère exclusivement social : la personnalité consciente les assimile et devient elle-même la vraie source de prière. Au contraire, si ces croyances se déposent dans les replis obscurs de la conscience, si elles se répandent par une infiltration souterraine dans les actes extérieurs, dans les affections, les sentiments, les habitudes morales, elles gardent leur nature collective : ainsi l'individualité du sujet se trouve comme enveloppée par un *moi* social plus grand et plus

puissant que le sujet lui-même, et ce *moi* social constitue, à la lettre, un monde spirituel, où les énergies de toutes les âmes religieuses communiquent entr'elles. Par un phénomène d'illusion psychologique, analogue aux illusions d'optique, le sujet conscient croit diriger lui-même ces croyances sociales et les utiliser dans sa prière. En réalité, ce sont les croyances qui le dirigent ; et, par ces croyances subconscientes, c'est la société qui engendre la prière.

Quelque ingénieuse et compréhensive qu'elle apparaisse au premier abord, cette interprétation subconsciente et sociologique est en désaccord avec l'expérience pieuse. Nous avons dit que, dans toute prière chrétienne se trouve impliquée la croyance au dogme. Nous devons ajouter que cette croyance, au début de la prière, entre dans le champ de la conscience claire par un effort d'attention, et que, dans le cours même de la prière, l'intelligence exerce normalement un contrôle continuel sur tous les mouvements intérieurs.

Toute prière commence par un acte d'attention. Cet acte peut devenir facile par l'effet d'une longue habitude de l'oraison. Le plus souvent, il demeure pénible, comme tous les actes d'attention, et demande un effort de la volonté. Le recueillement, prélude nécessaire de la prière, implique un détachement des sens et de l'esprit à l'égard des objets qui sollicitent naturellement leur curiosité. La conscience se cherche elle-même et se porte toute entière, par un acte réfléchi, sur l'Être divin, objet de sa croyance et de sa prière.

Cet effort d'attention diminue généralement d'intensité, au cours de la prière. La pensée se repose dans la considération des choses divines, et le cœur s'épanche dans une conversation intérieure. A la méditation d'un concept défini succède peu à peu l'effusion. Mais il faut se garder d'opposer l'effusion et la méditation et de leur attribuer des caractères contradictoires. Se représenter l'effusion comme un état

dépouillé de tout concept intellectuel, c'est méconnaître sa nature.

Nous avons analysé, dans la première partie de notre étude descriptive, cet état psychologique complexe qui constitue l'effusion pieuse et que nous avons appelé sentiment de présence. Nous avons discerné, à côté d'éléments affectifs, des éléments intellectuels très nettement conscients. Le sentiment de présence exprime sans doute une plus grande intensité de prière que la pure méditation, puisqu'il implique l'activité de toutes les puissances psychologiques. Mais le concept demeure toujours un élément intégrant de cette conversation intérieure. Et sur tous les autres éléments spirituels, le concept a ce privilège d'apparaître à l'âme pieuse comme le tronc central auquel les divers états intérieurs se rattachent.

Saint Ignace et saint François de Sales déclarent, il est vrai, que la méditation ne constitue pas la prière, qu'elle dispose simplement l'âme à la prière. Ils ont voulu signaler par là que la réalité psychologique de la prière déborde nos efforts personnels et implique une certaine action de la grâce divine. Ils n'ont jamais voulu établir une séparation absolue entre la méditation et l'effusion, comme entre deux états psychologiques entièrement indépendants. Les expériences de prière révèlent au contraire une continuité intérieure entre l'acte de la pensée qui fait attention sur une croyance définie et l'acte, psychologiquement plus riche, qui rassemble, dans une prière ardente, toutes les forces de l'âme. L'idée ou l'image intérieure de Jésus, sur laquelle la volonté s'est fixée d'abord, demeure au premier plan tout le long de la prière. Des idées et des images nouvelles, des désirs, des aspirations viennent s'y ajouter, et l'âme pieuse ne sait pas toujours d'où lui viennent ces sentiments de ferveur; mais elle les voit s'accorder avec son premier concept et former avec lui un ensemble harmonieux. Si, par hasard, ces sentiments sont absents, l'âme a conscience d'avoir prié

quand même. Le premier effort d'attention est déjà un commencement de prière.

On pourrait objecter à notre interprétation que l'attention, et donc le concept conscient, disparaissent bien souvent dans la prière. Toutes les âmes pieuses se plaignent des distractions fréquentes, qui troublent, en particulier, leurs prières vocales. Cependant, les maîtres de la vie spirituelle leur recommandent de ne pas s'en inquiéter, car, disent-ils, même au milieu des distractions, l'âme demeure encore en prière. N'y aurait-il pas là une preuve que le concept intellectuel est un élément accessoire de la prière?

Saint Thomas indique clairement la solution de cette difficulté. La distraction n'enlève aux prières vocales ni leur mérite ni leur puissance d'exaucement; mais cette vertu des actes mécaniques vient précisément du premier acte d'at« tention qui les a posés. « La vertu de la première in« tention, par laquelle on s'est tourné vers Dieu pour im« plorer sa miséricorde, rend toute prière méritoire, comme « les autres bonnes œuvres... Mais, quand cette première « intention manque, la prière ne donne aucun mérite et « n'obtient aucune faveur (142). » D'ailleurs, ajoute saint Thomas, la prière distraite, quelque méritoire qu'elle soit, perd une partie de sa valeur psychologique. Elle ne contient pas « la réfection spirituelle qui naît de la prière au mo« ment même où elle s'accomplit et qui est inséparable de « l'attention (143) ». Cette « réfection spirituelle » est-elle autre chose que l'effusion? Loin de s'opposer au concept attentif, elle apparaît à saint Thomas comme son épanouissement. Cette fleur épanouie ajoute à la branche parfois épineuse l'éclat de sa couleur et de son parfum. Mais c'est la branche qui la supporte toujours : si elle vient à se dessécher, la fleur ne tarde pas à se flétrir.

(142) *Sum. Theol.*, 2a, 2ae, quest. 83, art. 4.
(143) *Sum. Theol.*, 2a, 2ae, quest. 83, art. 16.

VII

Se représenter la vie fervente et mystique, comme soustraite à cette loi, c'est la juger d'après des manifestations passagères et méconnaître les lois normales de son développement.

Comme nous avons rejeté l'opposition arbitraire entre la méditation et l'effusion, nous rejetons également l'opposition de la prière méthodique et de la prière mystique. Les âmes ferventes sont entrées dans la vie d'oraison mystique par la voie de méditations prolongées et d'une tension active de leur volonté sur le concept religieux. Sainte Thérèse expose à quels moyens elle eut recours, au début de sa vie religieuse, pour fixer son attention sur l'objet de la prière :

« Jamais, pendant tout ce temps, si j'en excepte les mo-
« ments qui suivaient la communion, je n'osais faire l'orai-
« son sans un livre. L'aborder sans ce secours causait à
« mon âme autant d'effroi qu'un combat à soutenir contre
« une multitude ennemie. Mon livre était pour moi une
« compagnie, un bouclier sur lequel je recevais les coups
« des pensées importunes. Avec lui, j'étais contente. La sé-
« cheresse, en effet, n'était pas continuelle. Mais le livre
« venait-il à me manquer, je n'y échappais pas. Mon âme
« aussitôt se sentait bouleversée, et mes pensées entraient
« dans un égarement complet. A l'aide de mon livre, je
« les ramenais doucement, et grâce à cette amorce, je par-
« venais à gouverner mon âme (144). »

Plus tard, la sainte, déjà familiarisée avec l'oraison, commence sa prière par la considération attentive de Jésus ago-

(144) *Vie de sainte Thérèse, op. cit.*, tome I, p. 74.

nisant ou crucifié. Cette représentation sensible, longuement soutenue, éveillait la prière intérieure.

Et ce n'est qu'après de longues années d'effort dans la voie de l'oraison commune que sainte Thérèse reçut la faveur des oraisons parfaites. Sa prière revêt alors des caractères d'intensité supérieures. La sainte ne peut pas résister aux mouvements surnaturels d'oraison, ni les avoir quand elle les désire. C'est Dieu lui-même qui, par l'action toute puissante de sa grâce, élève l'âme dans un vol magnifique, vers les sommets du monde spirituel. La mémoire, l'imagination, la réflexion, la lecture deviennent des obstacles à l'union parfaite.

A ce degré de ferveur, l'oraison mystique exprime quelques aspects de la vie subconsciente. On doit l'admettre. Mais il faut admettre aussi qu'elle exprime d'autres aspects, qui ne s'accordent plus avec les caractères de l'activité subconsciente.

Sainte Thérèse a des affirmations très nettes sur la présence d'une activité réfléchie au commencement de ses extases :

« Pour terminer cette matière, je dirai qu'ici le consen-
« tement de l'âme n'est pas nécessaire. Ce consentement,
« *elle l'a déjà donné*. Elle ne l'ignore pas. C'est volontai-
« rement qu'elle s'est remise entre les mains de Dieu, et lui
« ne s'y trompera point, puisqu'il sait tout [146]. »

Ce passage nous paraît très significatif. Aux heures même où l'action divine semble maîtriser les facultés intérieures, quelque chose de l'activité consciente demeure. L'âme pieuse avait appelé, par ses aspirations ardentes, la visite de la grâce. Elle avait consenti par un acte délibéré, à se

(146) *Ibid.*, p. 263. — Ailleurs, et dans un passage déjà cité, p. 202, sainte Thérèse déclare qu'elle « a remis à Dieu les clefs de sa volonté ». — Cf. *Vie de sainte Thérèse*, p. 259.

soumettre toute entière aux énergies divines, elle s'était abandonnée. Dans cette âme docile, la grâce fait irruption, toute puissante et pleine d'efficacité. Mais *le premier acte d'abandon fut réfléchi et volontaire*. Sa vertu demeure dans le ravissement, et le rattache, par un lien très réel, à l'activité de la conscience claire. Les expériences de prière mystique ne témoignent jamais de la présence d'extases ou de ravissements s'imposant à une volonté rebelle. Aux âmes ferventes, ces états extraordinaires apparaissent comme le fruit, et parfois comme la récompense d'une longue attente antérieure.

De plus, au milieu même des extases, une certaine activité réfléchie demeure. Les mystiques les plus impressionnés par le caractère passif de leurs propres expériences et auxquels des observateurs superficiels pourraient attribuer une tendance au quiétisme, ont laissé sur ce point des affirmations non équivoques. L'abbé Brémond a souligné les plus expressives parmi ces affirmations. Voici dans quels termes Benoît de Canfeld décrit l'union mystique : « O « quelle immense beauté reluit en cette vision où est décou- « verte la divine face amoureusement riante sur l'âme. « Ici, elle (l'âme) étend ses purs et candides bras pour plus « étroitement embrasser et étreindre son Epoux; mais en « est plus étroitement embrassée et étreinte; ici, elle ouvre « la capacité de tout son esprit pour engloutir cet abîme, « mais au contraire s'en trouve être heureusement ab- « sorbée [147]. »

Rien n'est plus actif que l'oraison de quiétude de Jean de Saint-Samson. Il la dépeint « comme une guerre ou combat d'amour ».

« J'irai incessamment à vous en la force de mon amour. « Et il se fera une rencontre mutuelle et très fréquente

(147) Benoît de Canfield : *Règle de Perfection*, livre III, chap. VII, cité par Brémond, *op. cit.*, tome II, p. 164.

« d'esprit à esprit, jusqu'à ce que l'un de nous deux ait « succombé dans son action (148). »

Mais le témoignage le plus curieux est celui de Mme Acarie. Celle que son biographe appelle *divina patiens*, devenait dans ses ravissements plus « fertile » — ce mot est d'elle — « en conceptions » en sentiments et en images. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à examiner le récit qu'elle a fait elle-même d'une de ces longues extases, à Bérulle, son directeur :

« ... Il me souvient bien que l'âme admirait la Sagesse « du Seigneur, sa bonté et particulièrement l'excès de son « amour envers les hommes. La joie et la douleur tout « ensemble faisaient divers effets et rendaient l'âme forte « et fertile en conceptions. Que ne disait-elle à ce Seigneur, « qui lui était si efficacement présent! Quels besoins ou- « bliait-elle! Quels désirs et quels souhaits! Quels remercie- « ments! Oh! combien elle lui demandait l'efficace de ce « qu'il avait opéré pour notre salut! Les douleurs aux extré- « mités dont nous nous sommes plainte depuis tant d'an- « nées, furent rendues douces et suaves, quoique doulou- « reuses... Bref, je ne saurais dire comme j'étais; cela dura « le temps de l'oraison du matin, qui fut bien de quatre « ou cinq heures. »

Bossuet lui-même, ajoute l'abbé Brémond, n'aurait pas soupçonné de quiétisme une extase si occupée et qui nous paraît si dense, si « fertile ». Nous savons aussi que cette activité se trahissait au dehors et que souvent Mme Acarie parlait ses extases, si l'on peut s'exprimer ainsi. Au plus fort de ses recueillements, et sans qu'elle en eût conscience, elle ne laissait pas de proférer des paroles tantôt à Dieu,

(148) Brémond, *op. cit.*, p. 386.

tantôt contre soi-même. « Son visage lumineux parlait pour elle, quand ses lèvres ne s'ouvraient pas (149) ».

La grâce, disent les théologiens, ne violente jamais ni la conscience ni la volonté libre. Même dans ses manifestations supérieures, elle laisse une place à la causalité humaine. Aucune expérience authentique de prière ne commande de mettre en doute cette affirmation.

CONCLUSION

I

Au terme de notre investigation psychologique, il apparaît clairement que les racines de la piété poussent leurs ramifications multiples dans toutes les puissances de l'âme. Nous avons vu les exigences de prière affluer des sources les plus diverses. Sentiments de crainte, de tristesse ou de joie, aspirations morales, émotions et représentations collectives, désirs spontanés qui s'infiltrent dans l'âme sous l'action de la grâce, croyances dogmatiques, tous ces éléments spirituels ont laissé leur empreinte, à des degrés divers, sur les témoignages de prière. Dans une même expérience pieuse, ils s'unissent, se mêlent, s'enchevêtrent, se soutiennent les uns les autres. Ils semblent trop étroitement unis pour qu'on ait le droit de laisser dans l'ombre l'un d'entr'eux. Les isoler mentalement, c'est déjà méconnaître leur physionomie concrète. La prière est un acte vivant, et, comme toute manifestation de la vie, elle unit en une synthèse active la diversité des énergies intérieures.

Ces énergies multiples paraissent enracinées au plus profond de la conscience. La vie de prière ne ressemble en rien

(149) Brémond, *op. cit.*, pp. 231-232.

aux manifestations superficielles d'activité psychologiques, telles que le jeu, le goût des émotions vives, la recherche du luxe, l'attrait pour le mystère. Nés sur un terrain inconsistant, ces besoins éphémères émergent à un moment de l'histoire des peuples ou à une période de la vie individuelle; mais bientôt ils s'effacent. Leurs attaches intérieures sont trop peu profondes pour résister aux exigences changeantes de la vie. La prière chrétienne revêt un caractère de continuité sociale et personnelle qui témoigne de la profondeur de ses sources. Aucune société humaine n'a vécu complètement dépourvue de culte religieux. Chez les peuples chrétiens, le culte est entré, à ce point, dans la vie sociale, qu'il a étendu ses sanctuaires jusqu'aux groupements humains les plus éloignés et les plus restreints. Un village, si modeste qu'il soit, a toujours son église ou son temple.

On ne peut affirmer la même continuité de prière dans les consciences individuelles. Il est certain que des chrétiens, assez nombreux de nos jours, ne prient pas. Mais il est non moins certain que, si la prière vient à éclore et à se développer dans une âme, elle provoque dans cette âme comme une convergence intérieure de tous les désirs vers le désir de prier. Entre la conscience qui prie et la conscience irréligieuse, le contraste psychologique est tel qu'on n'en trouve peut-être pas de plus accentué. Les oppositions sociales ou intellectuelles sont bien souvent traversées par des courants de sympathie qui rapprochent les âmes. Les oppositions religieuses, quand elles sont nettes et durables, creusent parfois d'infranchissables fossés. C'est que les aspirations psychologiques, d'où découle la prière, comptent au nombre des plus profondes; grâce à cette profondeur même, elles peuvent attirer à elles toute la sève spirituelle et donner à la conscience la physionomie personnelle la plus caractérisée.

II

Nous avons déjà noté que ces sources multiples et profondes jouent dans la vie de prière un rôle d'inégale importance. Il nous a paru que la source à laquelle toutes les autres viennent apporter leurs eaux est constituée par la croyance réfléchie au dogme chrétien. L'idée du Christ Rédempteur, comprise, adoptée, conservée dans une âme, contient en elle-même la première énergie inspiratrice de toute prière. L'effort initial des âmes pieuses, dans leur prière, consiste précisément à réaliser cette croyance abstraite dans une image intérieure : elles fixent attentivement cette image, elles essaient de l'animer, de lui donner la chaleur et la vie. Leur prière se développe dans la mesure où cette image se précise et où la physionomie de Jésus prend les caractères d'un Être réel, intérieurement présent.

Cependant, l'idée du Christ Rédempteur ne suffit pas à éveiller la prière. La prière n'est pas simplement un acte de foi : on trouve des croyants qui ne prient pas ou qui prient bien peu. On ne peut pas poser en principe qu'il y a toujours corrélation étroite entre la certitude de la foi et l'intensité de la prière. L'expérience nous donnerait de fréquents démentis [150].

(150) Les observations des ethnologues sur les religions primitives confirment ces observations ! Le Père Schmidt écrit : « Il faut avouer simplement que, tant que s'étendent nos connaissances actuelles, le sacrifice et la prière paraissent être très rares chez les peuples les plus primitifs, chez ceux donc qui ont gardé plus fidèlement l'idée du Dieu *un*, et que, par contre, le sacrifice et la prière deviennent plus compliqués, plus nombreux et plus artificiels, à mesure que l'Être suprême s'efface et que les formes nouvellement développées de la religion animiste prévalent. » Cf. Schmidt : *Origine de l'idée de Dieu*, p. 117.

C'est, qu'en effet, la prière chrétienne contient d'autres éléments spirituels que la foi. Il y a, dans toute prière, un commerce d'amitié entre Jésus et l'âme; les richesses divines et les infirmités humaines sont mises en commun; une « entrée » effective de l'âme dans le monde spirituel se réalise.

Cet acte original de communion intérieure avec Jésus ou les saints, dépasse la portée d'un simple assentiment intellectuel. L'assentiment est un état statique et la prière apparaît plutôt comme un dynamisme intérieur. Elle suppose un mouvement actif de la volonté qui cherche à sortir des limites étroites de la conscience individuelle pour s'approcher du Maître.

Or, la volonté se déterminera à la prière, si, d'une part elle sent le besoin de l'aide divine, et si elle sait, d'autre part, que la prière est le moyen efficace pour obtenir cette aide.

Dans cette disposition de la volonté, les diverses sources psychologiques que nous avons énumérées trouvent leur place. La volonté cherchera d'autant plus à se rapprocher de Jésus que le poids des infirmités humaines lui pèsera davantage, et qu'elle se verra elle-même plus fidèle aux commandements évangéliques. Aussi, tous les sentiments affectifs qui excitent le désir d'un bonheur indéfini, et les sentiments de tristesse, en particulier, éveilleront dans l'âme croyante le désir de monter vers la source de toute joie. Si cette âme est pure, si elle a souffert pour la justice, son désir de prière deviendra plus puissant, car le monde visible réserve toujours d'amères déceptions aux cœurs épris d'idéal, et le Maître Invisible, au contraire, accueille ces cœurs avec plus d'amour parce qu'ils lui ressemblent. Les sentiments affectifs et les sentiments moraux impriment, à la volonté religieuse, un élan très vif vers la prière.

Cependant, cet élan est irrégulier. La sensibilité agit par poussées intermittentes; ardente et insatiable tout à

l'heure, elle s'éteint brusquement. Il faut à l'âme croyante une aide permanente qui stimule sans cesse le besoin de prier. Les influences collectives, et principalement le culte liturgique lui apportent cette aide. Elles entrent dans la conscience par de multiples canaux : intensité des croyances sociales, force des émotions collectives, puissance des exemples, attachement aux habitudes journalières de piété extérieure, vertu des prières traditionnelles, beauté des cérémonies liturgiques. Tous ces éléments d'influence sociale viennent à tour de rôle stimuler la volonté. Et tous ensemble forment un réservoir permanent d'énergie spirituelle, qui, dans les temps de sécheresse, préviendra les lassitudes de la volonté.

Et comme, malgré ce secours, la volonté serait parfois tentée de se lasser, elle reçoit des ondes réconfortantes, venant de sources mystérieuses que certains psychologues appellent la subconscience et que les âmes pieuses appellent la grâce. Le plus souvent, ces eaux bienfaisantes s'infiltrent doucement dans l'âme et, comme une rosée matinale, rafraîchissent sa ferveur. Mais parfois elles pénètrent d'une façon soudaine toutes les énergies intérieures, elles les entraînent avec force, et l'âme qui s'abandonne à elles se sent portée vers Jésus, par un irrésistible mouvement.

La source initiale de la prière chrétienne, c'est donc la foi au Christ Rédempteur; abandonnée à elle-même, cette source serait bientôt tarie ou se perdrait dans d'inutiles méandres. Pour devenir prière ou, mieux, vie de prière, la pensée religieuse doit être mue par un mouvement de la volonté qui a besoin de s'unir à Dieu et qui espère trouver dans cette union un secours *efficace*. Nous avons vu la complexité psychologique de ce mouvement et la multiplicité de ses sources. Si l'on veut résumer dans une formule synthétique tous les éléments divers qui entrent dans la prière, on peut dire que l'origine intégrale de la prière est dans la croyance à son efficacité.

CHAPITRE III

L'efficacité de la Prière

La croyance à l'efficacité de la prière est le point de convergence de tous les éléments psychologiques impliqués dans la piété chrétienne. Prier, ce n'est pas seulement croire en Jésus-Christ, ni espérer vivre un jour une vie meilleure. Ce n'est même pas éprouver un sentiment d'amour reconnaissant pour le Sauveur. On peut partager cette foi ou éprouver ces sentiments sans être pieux. La prière suppose encore, comme nous l'avons montré, la réalisation affective d'une communication entre Dieu et l'âme. L'âme chrétienne ne désirera prier que dans la mesure où elle se croira capable d'agir sur Dieu par sa prière. Croyance audacieuse sans doute, mais très réelle : savoir ce qu'elle vaut et comment elle se justifie, c'est résoudre tout le problème de la prière.

Autour de ce problème gravitent toutes les discussions spéculatives sur la religion, comme l'a justement remarqué le psychologue américain Lodge : « Le monde est-il gouverné par une personne vivante, accessible à la prière, influencée par l'amour, capable et désireuse de prévoir, d'intervenir, de guider et de conduire, sans les forcer, des es-

prits qui lui sont en quelque façon semblables? Tout le débat pivote, en un sens, sur une question pratique : l'efficacité de la prière... [1]. »

Dans une première partie de ce chapitre, nous analyserons la croyance à l'efficacité de la prière, ses caractères et sa certitude. Dans une seconde partie, nous essaierons d'expliquer cette croyance; nous examinerons si la prière est réellement efficace, et quelle est la nature de cette efficacité. La solution positive de cette dernière question, nous conduira à dépasser le domaine strictement psychologique pour entrer dans celui des valeurs métaphysiques et religieuses. On ne peut résoudre le problème de l'efficacité de la prière chrétienne sans adopter une conclusion nette sur la réalité objective d'une réponse et sur l'existence d'un Etre qui répond.

ARTICLE PREMIER : La croyance à l'efficacité de la Prière.

I

La croyance à l'efficacité de la prière est impliquée dans les divers actes psychologiques que nous avons analysés au cours de notre étude descriptive. L'âme ne chercherait pas à s'élever vers Dieu, si elle ne pensait pas que ce vol intérieur puisse la mettre en relation personnelle avec lui. Quand cette pensée devient assez forte pour être vécue et sentie dans l'âme, elle produit la certitude intérieure d'un contact divin que nous avons appelée le sentiment de pré-

(1) Cité par Leuba, *Psychologie des Phénomènes religieux*, p. 303. — William James est du même avis, cf. *cit.*, p. 388.

sence. Mais c'est surtout dans la demande qu'apparaît le plus manifestement la croyance à l'efficacité de la prière.

La demande est l'achèvement naturel de la prière, et son élément le plus expressif. Elle résume tout le mouvement intérieur de l'âme qui veut entrer en communion avec son Créateur. « Pour le Maître, écrit M. Bois, comme pour les disciples, le trait distinctif de la prière, c'est de présenter à Dieu une demande (2) ».

Or, demander quelque chose c'est supposer, évidemment, que la demande peut être satisfaite, et qu'elle a une influence, en tant que demande, sur l'obtention du bien sollicité. La demande, incluse en la prière chrétienne, peut être justement considérée comme l'expression d'une croyance intérieure à la possibilité d'agir sur Dieu par la prière. Les divers aspects de la demande nous révèleront la nature psychologique de cette croyance.

Croyance aussi ferme que complexe. La prière très humble d'une pauvre femme contient des affirmations transcendantes auxquelles le métaphysicien ne peut arriver qu'au prix de laborieuses analyses. Ces affirmations semblent même d'autant plus fermes que la prière est plus humble.

La demande pieuse implique d'abord la croyance à une intervention efficace de Dieu sur la conscience humaine. Nous avons noté que la prière chrétienne conforme, sur ce point, à la prière du Christ, sollicitait surtout des biens spirituels. L'âme troublée ou affaiblie, supplie Jésus de lui venir en aide, d'apporter un réconfort à sa tristesse, de calmer ses passions, d'éclairer ses doutes, de rendre à sa volonté déchue le courage intérieur. Les théologiens et les métaphysiciens rencontreront de très grandes difficultés analytiques pour concilier le concours divin et la liberté. L'âme croyante n'hésite pas sur la possibilité d'un accord entre ces affirmations diverses : elle croit qu'une force

(2) Bois, art. Prière, dans *Encyclopédie des sciences religieuses.*

invincible peut intervenir dans sa conscience, sans y rien détruire de ce qui fait sa personnalité. Elle dédaigne les objections des métaphysiciens rationalistes. Tout se passe, dans sa conscience, comme si la croyance à l'aide intérieure de Dieu était revêtue d'une clarté souveraine.

Tout se passe encore, comme si la croyance à l'efficacité de la prière sur les autres consciences était revêtue de la même clarté. L'âme pieuse prie Dieu pour son prochain, et nous avons noté toute l'étendue psychologique de cet aspect fraternel de la prière. Il y a cependant dans cette demande de grâces pour ses frères, une affirmation métaphysique d'une portée considérable. Tout à l'heure, le problème de l'action divine sur la conscience humaine était apparemment simplifié par la bonne volonté de l'âme qui priait et qui désirait elle-même le concours d'une force divine. Mais la demande fraternelle implique, en outre, la croyance à une intervention divine dans une conscience rebelle, et cette intervention peut être déterminée par la seule demande de l'âme en prière. Le problème déjà signalé se pose ici dans son extrême difficulté. L'âme pieuse ne recule pas devant sa complexité. Elle croit que sa prière sera efficace. Elle croit donc que toutes les consciences, malgré leur séparation apparente, sont comme entourées d'une atmosphère invisible, qui rend possible une action des unes sur les autres. Elle croit à une étroite solidarité des âmes, elle affirme, dans ses prières, la réalité vivante de la communion des saints.

Une affirmation plus étonnante encore pour un métaphysicien rationaliste, est impliquée dans la demande d'un secours matériel. Rien de plus simple, en apparence, que la prière d'un fidèle demandant à Dieu la guérison d'une maladie, la réussite dans ses affaires, une température favorable pour les récoltes, ou même des secours plus modestes, par exemple l'arrivée opportune dans une gare pour le départ du train. Or, de telles demandes scandalisaient

Guyau, qui raille avec une ironie mêlée d'invectives cette prétention des âmes pieuses de se rendre indépendantes du déterminisme universel, de violer sans cesse les lois les plus générales de la nature. Du point de vue rationaliste et positiviste, Guyau est logique avec ses principes. La prière chrétienne, en tant qu'elle demande un secours matériel, suppose que les lois de la nature sont soumises à une volonté supérieure, et que cette volonté reste maîtresse de modifier leur déterminisme rigide pour satisfaire les demandes les plus modestes des plus humbles des hommes. Lorsque Dieu exauce une demande pour la pluie ou le beau temps, ne doit-il pas intervertir l'ordre de succession normal des faits astronomiques et, par là, provoquer un bouleversement aux répercussions illimitées? La prière n'implique-t-elle pas, dans ce cas, une affirmation de contingence pratique des lois naturelles, beaucoup plus extraordinaire au regard des savants que la contingence spéculative dont a parlé Boutroux?

Nous aurons l'occasion de critiquer ces observations, quand nous essaierons d'expliquer l'efficacité de la prière. Nous pouvons déjà reconnaître qu'elles s'accordent logiquement avec une conception purement matérialiste de la nature. La croyance à l'efficacité de la prière implique une attitude d'esprit très opposée à l'acceptation d'un déterminisme rigide : mais cette opposition même souligne davantage la réalité de la croyance. Malgré la régularité constante des lois naturelles, les âmes pieuses croient à l'efficacité de leurs demandes matérielles; elles prient pour la santé, elles prient pour le beau temps, elles prient pour la réussite de leurs entreprises. L'Eglise elle-même encourage leur confiance. Ses livres liturgiques contiennent des prières officielles très déterminées, répondant à ces demandes pratiques. Aucune nécessité, si modeste soit-elle, ne paraît indigne, aux âmes pieuses, d'une intervention Providentielle.

II

Avant d'entreprendre une explication de la croyance à l'efficacité de la prière, il importe de rechercher si nous sommes en présence d'une croyance effective et quelle est la force de cette croyance. De telles affirmations transcendantes sont impliquées dans la confiance de l'âme pieuse que nous devons procéder, à cause de leur transcendance même, à un examen rigoureux.

La croyance à l'efficacité de la prière peut revêtir une double forme. La forme d'une adhésion abstraite à la possibilité d'un exaucement hypothétique, une vague conviction de la puissance et de la bonté de Dieu, sans relation immédiate avec la vie pratique; dans ce cas, les mêmes raisons qui expliquent l'acte de foi suffisent à l'expliquer. Elle peut apparaître encore comme une croyance active, qui pénètre toutes les énergies spirituelles, s'accompagne de certitude et contient même une expérience d'exaucement. Dans ce second cas, les motifs ordinaires de la croyance à un dogme ne suffisent plus; pour expliquer un état psychologique vivant et concret, il faut une réalité voisine de l'expérience, vivante et concrète comme lui.

Il n'est pas douteux que le Christ a voulu inspirer à ses disciples une croyance vivante et concrète à l'efficacité de la prière : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous « trouverez, frappez à la porte et on vous ouvrira. Car, qui- « conque demande, reçoit; qui cherche, trouve, et l'on ou- « vrira à celui qui frappe. Qui de vous, si son fils demande « du pain, lui donnera une pierre? ou s'il lui demande un « poisson, lui donnera-t-il un serpent? Si donc, tout mé- « chants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses

« à vos enfants, combien plus votre Père, qui est dans les « cieux, donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient (3). »

Dans l'épisode du figuier maudit, le Sauveur parle plus nettement encore :

« En vérité, je vous le dis, si vous avez de la foi et que « vous n'hésitiez point, non seulement vous ferez comme il « a été fait à ce figuier; mais quand même vous diriez à « cette montagne : Ote-toi de là et jette-toi dans la mer, « cela se ferait. Tout ce que vous demanderez avec foi dans « la prière, vous l'obtiendrez (4). »

Quand Jésus trouve des âmes animées de cette confiance, il les exauce miraculeusement. C'est le cas du serviteur du Centurion et de la Chananéenne.

Dans la prière sacerdotale, rapportée par saint Jean, Jésus donne lui-même un exemple bien caractéristique de cette confiance qui est en même temps une certitude et une expérience d'exaucement. Le Sauveur prie, comme si chacune de ses paroles était suivie de réalisation; et l'exaucement est présent à sa pensée, aussi bien que l'objet de sa prière.

« Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour « ceux qui, par leur prédication, croiront en moi... *Je veux « que là où je suis*, ils y soient avec moi... Et je leur ai fait « connaître votre nom, et je *le leur ferai connaître*, afin « que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que « je sois moi aussi en eux (5). »

Cette confiance très ferme du Christ a-t-elle été partagée par les âmes chrétiennes? A des degrés très divers, sans doute, mais sa réalité paraît indiscutable. Les témoignages les plus explicites nous viennent des âmes qui ont le plus

(3) Mat., VII, 7-12.
(4) Mat., XXI, 20-22.
(5) Saint Jean, XVII, 20-23-27.

longuement prié, et cette origine ne diminue en rien leur valeur; tout au contraire. Si la confiance s'est maintenue à travers de longues années d'oraison, elle demandera une explication d'autant plus sérieuse.

L'écrit de Pascal, déjà cité au chapitre précédent, montre, pris sur le vif, le développement intérieur d'une confiance très intense.

« Mon Dieu, me quitterez-vous? Que je n'en sois point « séparé éternellement!... Je m'en suis séparé. Je l'ai fui, « renoncé, crucifié. Que je n'en sois jamais séparé!... *Cer-« titude, certitude*. Sentiment, Joie, Paix (6). »

William James a été frappé par la vigueur du sentiment de confiance dans un grand nombre d'expériences pieuses. Il expose longuement le cas de Georges Muller, de Bristol, mort en 1898, grand philanthrope, bâtisseur d'écoles et d'orphelinats, organisateur de missions lointaines : « Il n'avait rien d'un contemplatif, il demandait continuellement, dans ses prières, des secours matériels. Son Dieu était, comme il le disait souvent, son associé; c'était pour lui comme un pasteur surnaturel qui s'intéressait tout particulièrement aux pieux commerçants de Bristol et aux autres fidèles de la même église, aux orphelinats et aux œuvres (7). »

Le principe de toute son activité prodigieuse était dans une confiance inaltérable :

« Quand je perds une clef ou tout autre objet, écrivait-il, « je demande au Seigneur de me la faire trouver, et je sais « qu'il me répondra. Lorsque j'ai donné rendez-vous à quel-« qu'un, qu'il ne vient pas à l'heure dite et que cela com-« mence à me gêner, je demande au Seigneur qu'il veuille

(6) Pascal : *Pensées;* édition Brunschwig, p. 142.
(7) James, *op. cit.*, p. 392.

« bien hâter la venue de cette personne, et je sais qu'il « me répondra. Quand je dois prêcher la parole, je cherche « du secours auprès du Seigneur, je ne suis pas abattu, « mais plein de joie, parce que je compte sur son appui.

« Par la grâce du Seigneur, j'ai une si parfaite confiance « en lui, qu'au milieu des plus terribles nécessités je puis, « sans m'en tourmenter, vaquer en paix à mes autres occu- « pations. Si le Seigneur ne me donnait pas cette paisible « assurance de sa fidélité, je serais incapable de rien « faire (8). »

Encore Georges Muller peut-il être considéré comme un chrétien d'élite, chez qui la vie intérieure, largement épanouie, offre à la confiance un terrain préparé. Dans des âmes simples, tournées vers les soucis matériels de la vie, la croyance à l'efficacité de la prière apparaît tout aussi ferme. L'*Histoire critique des événements de Lourdes* contient, sur ce sujet, des témoignages précis : Mme Gordet, souffrant depuis douze ans d'une maladie intérieure qui s'aggrave sans cesse, reçoit de son médecin le conseil de subir une opération chirurgicale : « Non, Monsieur le Doc- « teur, lui répond-elle, ma famille ne le veut pas et moi « non plus... Mais j'entends aller à Lourdes, et là, je serai « guérie sans opération. — Le voyage est presque impos- « sible pour vous, reprit le docteur, et vous ne serez pas « guérie... » Mais la confiance de la malade est assez forte pour l'emporter sur les prescriptions du médecin. Mme Gordet part pour Lourdes, elle prie la Sainte Vierge et elle revient guérie (9).

Pierre de Rudder dut vaincre des résistances plus vives encore. Le vicomte de Bus qui occupait cet ouvrier infirme et le faisait vivre, lui refuse, pendant plusieurs années, l'au-

(8) Cité par James, *op. cit.*, p. 393.

(9) *Histoire critique des événements de Lourdes*, par l'abbé Bertrin, pp. 290-294.

torisation de se rendre à Oostacker, au sanctuaire de la Vierge de Lourdes. « Mon Oncle avait des idées libérales, « écrit sa nièce, et il ne croyait pas à la possibilité du mi-« racle. Il disait qu'il voulait faire soigner de Rudder par « tous les médecins que de Rudder désirerait, mais qu'il « ne voulait pas se rendre ridicule en l'envoyant en pèle-« rinage. » Mais de Rudder demande avec insistance. Il croit à l'efficacité d'une prière faite aux pieds de la Vierge d'Oostacker, et, pendant huit ans, il renouvelle ses instances auprès de son protecteur. Le vicomte de Bus meurt : De Rudder demande encore à son héritier et obtient de partir. Au moment où on le transporte dans le wagon, un de ses amis accompagne sa pitié de quelques paroles sceptiques. De Rudder affirme sa confiance : « D'autres ont guéri à Oostacker. Pourquoi ne guérirais-je pas? » Arrivé devant l'image de la Sainte Vierge, « il commence par implorer « le pardon pour tous ses péchés; puis il demande à Notre-« Dame de Lourdes la grâce de pouvoir travailler pour « gagner la vie de sa femme et de ses enfants, et ainsi ne « plus vivre aux dépens de la charité. » Aussitôt, il se sent agité, remué, il se lève; il est guéri (10).

Nous avons choisi ces exemples parmi les faits soumis à une vérification rigoureuse et relevant aujourd'hui d'une certitude scientifique. On pourrait en apporter bien d'autres. Nous trouverions en eux, comme dans les cas analysés, non seulement la croyance abstraite et théorique à la Providence divine, mais une conviction pratique, « la conviction que, par le commerce avec Dieu, l'influence d'énergie divine vient satisfaire les besoins de l'âme et modifier le monde extérieur (11) ».

Si l'on considère le caractère vivant et pratique de cette conviction, si on remarque que beaucoup d'âmes déclarent

(10) Bertrin, *op. cit.*, pp. 244-249-251.
(11) William James, *op. cit.*, p. 398.

avoir été exaucées, si on pense aux multiples manifestations extérieures de la piété chrétienne, à la profondeur et à l'intensité de cette piété, et si on se souvient que la piété chrétienne repose toute entière sur la croyance à l'efficacité de la prière, on a le droit de considérer cette croyance comme un fait psychologique d'une rare valeur. Sa fécondité pratique est indéniable : sa présence est universellement reconnue dans toutes les formes de la prière. Pour l'expliquer, il ne suffit pas de faire appel à une idée abstraite. Un fait aussi voisin de l'expérience requiert une cause expérimentale. Il apparaît déjà que la confiance de l'âme chrétienne en l'efficacité de sa prière implique la réalité d'une réponse (12).

(12) *La croyance à l'efficacité de la prière chez les savants.*
La croyance à l'efficacité de la prière existe-t-elle dans l'esprit des savants avec ce caractère de fermeté ?

Apparemment, il y a opposition entre l'état d'âme du savant et celui du chrétien confiant dans sa prière. Les recherches expérimentales reposent sur l'acceptation d'un déterminisme rigoureux. La prière suppose la foi à une intervention possible de Dieu, et donc à l'existence de causalités irrégulières. Ne semble-t-il pas qu'un homme, tout le jour occupé à des travaux de laboratoire, doive éprouver de singulières difficultés à vivre intérieurement sa prière ?

Et cependant les savants ont prié ! Pas tous, certes. Quelques-uns n'avaient pas la foi chrétienne, ou l'ont perdue : ceux-là, ne pouvaient prier. Mais beaucoup d'autres, et parmi les plus grands, trouvèrent dans leurs études scientifiques de nouvelles raisons de croire, et aussi de nouvelles raisons de prier. Il est vraisemblable que leur prière revêtait généralement la forme d'une demande spirituelle et s'arrêtait moins souvent à la sollicitation des biens matériels. Mais ils ne condamnaient pas ces sollicitations, et eux-mêmes, quelquefois, ils adressèrent à Dieu la prière naïve des âmes simples. C'est que, mieux que les autres, ils connaissaient à la fois et les ressources et les limites de la science. Pascal avait prié avec ferveur pour la guérison de sa nièce, et après le miracle de la Sainte-Epine, il ne douta pas que ses prières aient contribué à l'obtenir. André Ampère apportait dans ses pratiques religieuses la simplicité d'un enfant. Et à ceux qui douteraient encore de l'exactitude de nos affirma-

ARTICLE II : L'Explication de la Croyance à l'Efficacité.

§ Ier. — *L'illusion et l'auto-suggestion.*

Une première explication, et la plus simple de toutes, est celle qui considère la croyance à l'efficacité de la prière comme une pure illusion.

Cette explication a été proposée par les défenseurs de l'athéisme systématique ou de ce que William James appelle le « matérialisme médical ». Nous la trouvons explicitement formulée dans les ouvrages de Guyau, de Leuba, de Costa Guimaraens. D'après ces philosophes, un chrétien, déjà convaincu de l'existence de Dieu et de la bonté de la Providence, ne peut pas supposer que sa prière restera sans réponse. Il s'attend sans cesse à voir sa demande exaucée.

tions, ne suffit-il pas de rappeler la parole de Pasteur : « J'ai la foi « comme un paysan breton, et je sens que si j'étudie dix ans encore, « j'aurai la foi comme une paysanne bretonne... Celui qui proclame « l'existence de l'infini, et personne ne peut y échapper, accumule « dans cette affirmation plus de surnaturel qu'il n'y en a dans les « miracles de toutes les religions. » (Discours de Pasteur à l'Académie.)

Leuba a fait une enquête « sur la fréquence des croyances religieuses traditionnelles parmi les têtes dirigeantes de la vie intellectuelle aux Etats-Unis ». Il donne des statistiques. *Psychologie du Mysticisme*, p. 486. Il conclut lui-même : « Ces chiffres établissent que la foi en Dieu, au Dieu qui exerce son action sur le monde physique à la prière de l'homme, est encore vivante aux Etats-Unis, chez la majorité des hommes qui sont à la tête du mouvement intellectuel. » Il ajoute, d'ailleurs, « que l'incrédulité est beaucoup plus fréquente chez les hommes de haute valeur que chez ceux qui sont d'un rang inférieur ». *Op. cit.*, p. 486. La vie des grands savants français du dix-neuvième siècle confirmerait-elle cette dernière conclusion ?

Si quelque coïncidence heureuse semble favoriser cet espoir, la confiance s'établit dans son âme, et y devient une source intarissable de ferveur religieuse. La psychologie contemporaine n'a-t-elle pas analysé la toute puissance de la suggestion? L'halluciné, le névropathe se forgent une existence imaginaire, à côté de leur existence réelle, et lui reconnaissent la même valeur pratique. « La seule idée « d'une force que nous appelons Dieu, écrit Leuba, peut, « indépendamment de son existence objective, produire le « réconfort qu'on trouve dans la prière. » Mais, pas plus dans le cas de la prière que dans celui de la suggestion, il n'y a d'efficacité réelle.

D'ailleurs, que de prières restées sans réponse! Guyau se moque des *ex-voto* déposés dans les chapelles. Que signifient ces témoignages, déclare-t-il, si l'on songe aux innombrables prières qui n'ont laissé aucune trace, parce qu'elles ne furent pas exaucées? Et de Maistre n'a-t-il pas écrit son grand ouvrage, les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, pour expliquer l'inefficacité de la prière? Guyau était si bien convaincu de l'exactitude de son explication qu'il annonçait, pour un temps relativement prochain, la disparition de la prière.

Nous ne croyons pas utile de nous arrêter longtemps à cette interprétation dont l'insuffisance est évidente. On est en droit de lui adresser la même critique qu'adresse Durkheim aux explications animistes et naturistes de la religion : c'est de vouloir expliquer un fait très réel par une illusion, c'est-à-dire par un néant.

Pour tout observateur impartial, la piété chrétienne demeure un fait d'une incontestable richesse morale, d'une très grande portée historique et sociale, donc un fait psychologiquement très réel : et ce fait repose tout entier sur la croyance à l'efficacité de la prière. Une croyance aussi féconde doit être considérée comme une force agissante, comme un principe d'énergie intérieure, aussi réel dans

le monde moral que l'électricité ou la chaleur dans le monde physique. Vouloir l'expliquer par une illusion, c'est violer les règles les plus élémentaires d'une saine méthode expérimentale.

On attribue quelquefois à l'illusion des sentiments passagers et superficiels. On veut dire par là que les forces dont ils relèvent ont fait, dans le champ de la conscience, une très courte apparition. On ne doit jamais attribuer à la seule illusion la genèse d'une croyance qui commande l'orientation de la vie et impose un effort pratique de tous les jours. Les hommes se lassent bien vite des illusions les plus enchanteresses, si aucune réalité objective ne vient apporter à ces illusions le contact de la vie. Pourquoi le chrétien échapperait-il à cette loi commune? Pourquoi se bercerait-il d'une douce confiance dans un exaucement jamais réalisé? Pourquoi les âmes les plus pieuses, et donc les plus souvent déçues, seraient-elles animées de la plus grande confiance? Singulière illusion qui peut soutenir, pendant toute une vie, l'espérance d'une communication effective avec le monde invisible!

On invoque, il est vrai, pour donner à cette illusion une apparence de réalité, le mécanisme mental de l'auto-suggestion. Quelques coïncidences fortuites, avidement saisies par une conscience toujours aux aguets, éveilleraient autour des croyances abstraites, un courant d'images continues qui projetteraient sur la réalité leur lumière artificielle. Ces images deviennent un centre de convergence psychologique, comme dans les cas classiques d'hallucination où la convergence est complète. L'âme pieuse se croit être en communication avec l'Invisible, et elle interprète chacun des événements de sa vie comme une réponse à sa prière; toutes les résistances objectives doivent plier devant l'intensité de sa propre suggestion.

L'explication est ingénieuse, certes, mais ne résiste pas à une analyse sérieuse. La suggestion ne joue qu'un rôle

bien secondaire dans la vie de l'ensemble des hommes. Nous agissons généralement après avoir examiné, contrôlé, réfléchi; nous fondons nos décisions sur des expériences précises. Si quelquefois la suggestion trouve une place dans nos résolutions, c'est par intermittence, dans quelques circonstances exceptionnelles; bientôt nous remarquons la méprise et nous la corrigeons. Quant aux individus chez lesquels la suggestion joue un rôle prédominant, ce sont des anormaux, des névrosés. On les connaît comme tels, on les soigne, on se garde de les imiter, on connaît leur inaptitude foncière aux réalisations de la vie pratique.

La croyance à l'efficacité de la prière présente des caractères irréductibles à ces formes habituelles de l'auto-suggestion. D'abord, elle occupe dans la vie intérieure des âmes religieuses une place de premier plan. Elle traverse l'existence entière, de l'enfance à la vieillesse; elle se manifeste, tous les jours, par des actes pratiques, réguliers, extérieurs; elle résiste aux plus évidentes déceptions, elle commande quelquefois toutes les forces psychologiques avec une telle maîtrise, qu'il y a des chrétiens dont l'existence est entièrement consacrée à la prière, et qu'en certaines âmes la croyance à l'efficacité de la prière apparaît comme l'idée directrice où toute l'activité spirituelle vient puiser sa fécondité.

Ces fidèles pieux ne sont ni des anormaux, ni des exceptions dans les sociétés chrétiennes. Leur confiance intérieure a marqué de son empreinte profonde la vie collective. Elle a élevé une multitude d'églises, soutenu la construction des cathédrales, réglé le cycle des fêtes religieuses, inspiré les liturgies, présidé à l'organisation de la vie monacale : autant d'œuvres positives qui dénotent des esprits maîtres d'eux-mêmes et nullement esclaves des caprices de l'imagination. Dans la multitude des chrétiens, toujours fidèles à leurs pratiques religieuses, il y a d'ailleurs beaucoup d'âmes pleines de méfiance à l'égard des dangereux mirages de

l'imagination et réfractaires à toute suggestion : des gens du peuple sans cesse rappelés à l'action par le souci du pain quotidien, des savants qui savent observer et analyser, des théologiens, des philosophes, des historiens habitués aux subtilités de la critique, des directeurs d'âmes enfin, tels un saint Ignace ou un saint François de Sales, merveilles d'équilibre intellectuel, qui savent démêler avec tant de finesse les fils les plus ténus d'une conscience religieuse. Ames suggestionnées que toutes celles-là! Il est puéril de le soutenir. Si ces âmes ont affirmé avec tant de force leur confiance dans l'efficacité de la prière, c'est que, d'une certaine façon, leur prière fut efficace. A l'intensité de leur sentiment, il faut assigner une cause, objective ou subjective, nous l'ignorons encore, mais une cause assez réelle en énergie pour expliquer la plus persistante et la plus féconde des croyances pratiques.

§ II. — *L'Efficacité subjective.*

L'école protestante libérale s'attache à l'étude des effets de la prière avec une insistance marquée. Elle considère la religion comme une vie dont la réalisation essentielle est la prière. Elle fonde la foi non sur des preuves historiques, mais sur son efficacité pratique dans l'expérience intérieure. A ce double titre, l'exaucement de la prière devait être l'objet, de la part des protestants libéraux, d'une analyse approfondie.

I

Nous trouvons d'abord, chez les psychologues protestants, l'affirmation très nette de l'efficacité de la prière. « Oui, ou non, se demande l'un d'entr'eux, tout n'est-il qu'illusion

dans la vie de piété? » Il expose alors la thèse de l'auto-suggestion et l'écarte résolument. « Après de longues ré-« flexions, nous ne croyons pas possible de réduire l'ob-« jection par le raisonnement et voici à quel point de vue « nous nous arrêtons actuellement. Nous comprenons par-« faitement l'état d'esprit d'un adversaire loyal qui croit « expliquer la prière par une sorte de dédoublement de la « personnalité, et nous comprenons aussi que l'explication « soit d'une séduisante simplicité. Mais lorsque, faisant « effort pour « réaliser » la pensée de notre contradicteur, « nous comparons l'intuition que (dans notre désir de sym-« pathie, et d'après le souvenir de nos doutes personnels) « nous croyons en avoir avec notre propre conception, il « devient évident pour nous que l'accord sera bien difficile « à obtenir et que ses objections ne peuvent nous atteindre. « Nous sommes placés sur deux terrains très différents, nous « doutons qu'il nous comprenne jamais, mais il ne saurait « ébranler en nous les affirmations de l'expérience, et voici « ces affirmations : nous sentons en nous un être intérieur « à nous et qui n'est pas nous; nous voyons naître en nous « des idées et des sentiments nouveaux, véritables révéla-« tions qui ne viennent pas de nous; nous constatons chaque « jour et nous pouvons constater, depuis des années, dans « notre vie, une direction progressive et continue qui nous « permet d'affirmer que nous ne marchons pas seuls sur le « sentier de la vie, que notre foi de chrétien n'est pas une « illusion (13). »

L'affirmation est claire. Il y a une efficacité réelle de la prière. Bien claire aussi l'interprétation de cette efficacité; nous sommes avertis que l'auteur envisage seulement les

(13) *De l'Expérience chrétienne*, par Emile Paradon. — Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Montauban en 1902. Avant-propos.

effets personnels de la piété : « Nous sentons en nous... Nous voyons naître en nous... Nous constatons dans notre vie... » Une action objective de la prière, capable de modifier le monde extérieur, n'est pas envisagée. Elle semble même exclue, car l'auteur parle de deux terrains différents, l'expérience de celui qui prie et l'expérience de celui qui ne prie pas, et il les oppose, comme n'ayant pas entre eux de communication possible. La valeur de la prière ne s'étend pas au delà de la conscience. La pensée de l'auteur exprime bien, sur ce point, l'opinion commune des protestants libéraux : la prière produit des effets très certains, mais strictement personnels.

II

Ces effets, quels sont-ils? D'abord la joie mentale, le réconfort intérieur de l'âme, la consolation dans la tristesse. Digamma (qui est un membre de l'Université d'Oxford) nous dépeint, dans un document très expressif, les mouvements affectifs que la prière produit chez lui infailliblement :

« Les circonstances malheureuses tendaient à produire en « moi une extrême dépression mentale. Mais je remarquais « qu'après avoir prié avec ferveur, cette dépression était « grandement soulagée et parfois même disparaissait com- « plètement. Ce qui me frappa le plus dans ce phénomène, « c'était son caractère irrationnel. J'entends par là que cette « impression de soulagement, je la sentais à plusieurs re- « prises sans que j'eusse aucune conscience de la cause qui « la provoquait. Je ne pouvais l'attribuer à la satisfaction « d'avoir accompli un devoir religieux, car je remarquai « qu'elle survenait dans maintes circonstances où je

« n'éprouvais, ni ne venais d'éprouver aucune satisfaction « de ce genre. L'importance vitale de ce phénomène « m'amena tout naturellement à désirer l'observer de plus « près; et ce procédé d'induction s'est étendu, dans mon « cas, à une période de plus de vingt ans... C'est pourquoi, « en étudiant ce phénomène, j'ai contrôlé minutieusement « mes observations et éliminé tous les cas où quelque cause « intermédiaire pouvait intervenir entre ma prière et le « bonheur mental qui en résultait. Dans les milliers de cas « que j'ai observés (car le phénomène se produit au moins « une fois par jour) je n'en ai pas noté un seul où une « prière un peu fervente n'ait pas été exaucée (pour em- « ployer le terme courant) par un accroissement de bonheur « mental. J'ai parlé de ce phénomène comme « irrationnel » « parce qu'il ne provient pas d'une cause physique ou exté- « rieure, ni, en fait, d'aucune des causes internes auxquelles « un sentiment de ce genre peut être attribué. Son carac- « tère irrationnel consiste en ce que, si mon induction est « valable et correcte, ce sentiment se rattache au phéno- « mène de la prière par un lien causal qu'on peut expliquer « par conjecture, mais non déterminer rationnellement.

« Qu'on n'aille pas supposer que mes observations « m'amènent à croire que la prière doive avoir nécessaire- « ment pour effet un haut degré de bonheur mental. « D'autres facteurs interviennent naturellement ici, et par- « ticulièrement les dispositions physiques du corps. Et pour- « tant, j'imagine — bien que je ne l'aie jamais éprouvé « comme certain — que ce dernier facteur peut être éli- « miné dans une grande mesure par l'action de la prière. « La prière du juste peut beaucoup pour lui »; c'est là une « parole qui doit être vraie, pour peu qu'on admette « d'une façon générale l'action de la prière.

« Néanmoins, et bien que je ne me pique pas d'être plus « juste » qu'un autre, je suis arrivé, après de longues an- « nées d'observation, à la conviction suivante : la prière

« a pour résultat invariable d'élever le niveau de la joie « mentale (14). »

L'âme pieuse, qui a cherché dans la prière de réconfortantes émotions, y trouve encore un autre bienfait : l'accroissement de sa valeur morale. Avec Kant, l'école protestante libérale admet que la mesure d'évaluation d'une conscience humaine doit être cherchée, dans son aptitude, à se formuler à elle-même les commandements moraux. La volonté vraiment bonne ne demande rien ni à Dieu, ni aux hommes : invulnérable aux séductions du monde sensible, elle développe, elle cultive, elle réalise en elle-même l'idéal du devoir : elle est autonome.

On pourrait croire que la prière, impliquant une affirmation de faiblesse intérieure en présence du Dieu secourable, diminue dans l'âme pieuse le sentiment d'autonomie personnelle. Il n'en est rien. La vraie prière ne ressemble pas à l'acte du mendiant. Elle est effusion subconsciente, expression du « moi » le plus profond, affirmation de spontanéité et d'indépendance à l'égard du monde temporel, retour de l'âme vers son centre pour y trouver Dieu. Le fidèle oublie le monde et s'oublie lui-même pour s'approcher de la source de vie. Si quelquefois il adresse à Dieu une demande, il sollicite simplement des biens spirituels, et c'est pour les donner ensuite à Dieu qu'il les sollicite : il y a déjà, dans sa requête, une première réalisation de la vertu demandée.

Cet accroissement d'autonomie morale, puisé dans le recueillement de la prière, devient générateur de charité. L'âme pieuse trouve dans son isolement la présence d'une multitude d'autres âmes qui ont besoin de son aide. Elle

(14) Digamma : *An aspect of Prayer*, allocution prononcée dans un collège d'Oxford. Oxford, B. H. Blackwell, cité par Leuba : *Psychologie des Phénomènes religieux*, p. 264.

intercède pour elles, et cette intercession continuelle devient comme une source jaillissante d'énergies sociales.

Réconfort affectif, autonomie morale, charité universelle, tels sont les effets immédiats et certains de la prière. Quel autre acte psychologique est capable d'en produire d'aussi grands? Et quelle source humaine peut-on imaginer qui contienne assez de vertu spirituelle pour expliquer ces bienfaits intérieurs? Il apparaît clairement à l'âme pieuse que Dieu seul a pu donner à la prière une semblable réponse, et cette conviction explique toute sa vie de piété. Aussi bien explique-t-elle également toute sa vie dogmatique. La religion repose sur une base expérimentale, la constatation des bienfaits personnels obtenus par la prière. Cette expérience d'efficacité constitue l'élément fondamental de l'activité religieuse.

III.

Critique. — Nous savons déjà, par notre analyse de la prière, que ces effets bienfaisants s'harmonisent justement avec la nature psychologique de la piété chrétienne. Comment une âme qui fait effort, pour élever ses puissances vers Dieu, ne trouverait-elle pas dans cette ascension spirituelle abondance de lumière, de force, de joie? Pourquoi ne deviendrait-elle pas meilleure en présence de la source de toute justice, pourquoi cette habitude d'intercession, en faveur de ses frères, ne développerait-elle pas chez elle le désir pratique de les soulager? La conséquence nous paraît si naturelle que nous pouvons accepter, sans défiance aucune, les témoignages que nous avons cités.

Ces mêmes témoignages, nous les retrouverions, d'ailleurs, dans une multitude de documents. Les grands mystiques nous ont laissé des pages admirables de ferveur, où quelque chose semble être passé des joies intérieures qui

ont accompagné leurs extases. Sans prendre nos exemples aussi haut, il est aisé de remarquer que toutes les âmes pieuses, dont les écrits ont été recueillis, affirment leur reconnaissance à Jésus pour les consolations de l'oraison.

Mais l'efficacité subjective, si grande soit-elle, peut-elle expliquer la confiance universelle dans l'exaucement? Peut-elle rendre compte des caractères originaux de la piété? Nous ne le croyons pas.

En effet, l'interprétation de l'efficacité subjective implique une limitation considérable du contenu de la prière, limitation telle que la nature essentielle de la prière nous paraît méconnue. Si les résultats de la prière ne sortent pas du domaine de la conscience, la demande du fidèle doit exprimer ce caractère et solliciter seulement des biens intérieurs. Or, il n'en est rien. La plupart des fidèles sollicitent des biens matériels. Les documents les plus authentiques, les plus anciens, les plus expressifs de la piété commune, à commencer par l'oraison dominicale, font une place à la demande matérielle. Dans ses oraisons officielles, l'Eglise unit souvent les deux espèces de biens, biens de l'âme et biens du corps. Elle précise même quelquefois la nature des biens corporels, par exemple quand elle demande l'abondance des récoltes, la santé, le triomphe dans une juste guerre. La piété des fidèles dépasse beaucoup, sur ce point, la modération de l'Eglise. Vouloir exclure de la prière la demande matérielle, c'est substituer à la réalité vivante une construction idéale [15].

Il y a un second élément psychologique, inexplicable par la seule efficacité subjective : c'est l'élément d'intercession. Nous avons marqué toute la place occupée dans la vie de piété par le sentiment d'universalité; et nous avons ajouté que cette place devient plus grande, à mesure que la ferveur s'accroît. Or, le fidèle qui prie pour ses frères demande un

(15) Voir ce que nous avons déjà dit, pp. 57-63.

bien étranger à sa propre conscience. Il croit donc à l'efficacité de sa prière sur la conscience des autres, et sa croyance est sans doute très ferme, puisqu'elle inspire de si longues et de si confiantes supplications. Ce caractère psychologique est essentiel, et nous ne voyons pas comment l'efficacité simplement subjective peut en rendre compte. L'explication du protestantisme libéral, pour vouloir tout appuyer sur la seule expérience subjective, mutile la piété chrétienne.

IV

Cette piété, même mutilée, trouve-t-elle bien dans l'interprétation subjective une explication suffisante? La croyance universelle à l'efficacité de la prière peut-elle reposer sur de simples effets subjectifs? Une difficulté nouvelle se présente ici, et qui atteint le fond même de la thèse protestante libérale.

La confiance de l'âme pieuse ne contient pas simplement la persuasion que certains effets bienfaisants seront obtenus par la prière, comme un effet désiré sort mécaniquement des artifices du magicien. Elle implique, en outre, la persuasion que ces effets seront obtenus par l'intervention d'un Etre personnel, tout-puissant, bon, sensible à la demande des fidèles. Cette croyance à une intervention transcendante constitue l'élément original de la confiance religieuse : c'est par elle que la prière se distingue des pratiques de la magie et des procédés superstitieux de la sorcellerie.

Or il est difficile de comprendre comment de simples effets subjectifs peuvent déterminer la croyance à une intervention divine. La joie, la paix, l'amour de la vertu, la charité sont des sentiments humains. Pourquoi placer leur

source en Dieu? Serait-ce, comme le disent quelques protestants, parce que ces sentiments présentent de tels caractères psychologiques qu'aucune influence humaine ne peut les produire? Dans ce cas, la croyance à l'efficacité de la prière serait le résultat d'une inférence. Mais cette inférence est illégitime. Leuba remarque, justement, que le réconfort intérieur et le progrès moral peuvent être obtenus par des moyens psychologiques connus, tels que la prudence, l'effort personnel, l'auto-suggestion. On ne voit pas la nécessité de recourir à une cause transcendante pour les expliquer.

La plupart des théoriciens de l'efficacité subjective éludent cette difficulté par une interprétation très originale. Ce n'est pas par une inférence que l'âme s'élève des effets subjectifs de la prière à une intervention divine. Ces effets apparaissent à l'âme entièrement distincts des autres états de conscience : ils sont tels qu'ils contiennent en eux-mêmes une expérience de Dieu.

« Il y a dans le domaine religieux, écrit M. Bois, une per-
« ception, la perception d'une réalité qui existe indépen-
« damment de nous. Il y a une perception qui n'est pas
« celle des sens, dont les sens ne sont pas capables et qui est
« donnée, non pas à l'intelligence, comme l'intuition in-
« tellectuelle des philosophes, mais à l'être affectif et vo-
« litif, l'être spirituel et moral. Par une telle perception,
« nous connaissons directement l'être, ce qui est véritable-
« ment par opposition aux objets immédiats de nos percep-
« tions sensibles, qui ne sont que des apparences et des
« symboles derrière lesquels nous avons à situer une réa-
« lité vraie qui leur est, en définitive, hétérogène.

« A côté du faux mysticisme et de ses extravagances,
« il y a, chez un grand nombre d'hommes, un sentiment
« puissant d'union avec Dieu qui est calme, qui est saint et
« qui est bienfaisant : qui a pour effet de créer dans l'âme
« un foyer nouveau d'activité et de force, d'y produire la

« paix, la joie, la liberté et l'amour, en même temps que « la lumière (16). »

Un autre écrivain raconte comment il a éprouvé lui-même, dans la prière, la présence de Dieu : « Je vous dis, « s'écrie Paul Minault, que j'ai reconnu Dieu en moi, et ce « n'est pas un rêve, ce n'était pas une hallucination, jamais « ma raison n'avait été plus maîtresse d'elle-même; et je « vous dis qu'il y avait en moi, dans mon âme, me parlant, « m'étreignant, s'unissant à moi, quelqu'un qui n'était « pas moi, qui ne venait pas de moi, qui avait pénétré en « moi et qui remplissait les profondeurs de mon être de je « ne sais quelle lumière qui n'était pas de ce monde, le « faisant frémir de je ne sais quelle émotion que rien « d'humain ne fera jamais naître. Et cet hôte étrange et « mystérieux n'a pas eu besoin de me dire son nom. Je vous « dis que je l'ai reconnu, Lui, l'Invisible, Lui, la Puissance, « Lui, l'Amour, Lui, la Sainteté, Lui, la raison d'être de « tout, Lui, l'Explication suprême, Lui, l'*Alpha* et l'*Oméga*, « le Premier et le Dernier, le Commencement et la Fin! « Il était là, faisant sa demeure dans mon âme étonnée et « tremblante, et en faisant jaillir des sentiments qu'elle ne « pouvait plus reconnaître pour siens (17).

De ces témoignages et d'autres semblables, il ressort que les sentiments de bonheur, nés de la prière, portent *en eux-mêmes* le signe d'une origine supra-humaine. Les expériences pieuses sont considérées comme des révélations immédiates de Dieu : on comprend, dès lors, qu'elles puissent servir de fondement à la confiance religieuse.

Les nombreux travaux consacrés à la critique de l'expé-

(16) Cf. Bois. Henri : *Valeur de l'Expérience religieuse*, Paris, 1908, cité par Leuba, p. 271.

(17) Paul Minault : Discours religieux : *La Solitude*, p. 64. Cité par E. Ponsoye, dans *Expérience et acte de foi*, p. 43. — Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Montauban, en 1905.

rience religieuse immédiate s'accordent à signaler l'insuffisance de cette interprétation, en tant qu'interprétation générale de la prière.

Réelle et bien vivante dans les états mystiques, l'expérience religieuse est inexistante dans la prière commune. Toutes les âmes pieuses, à des degrés divers, ont éprouvé dans leur prière la joie, le réconfort moral, le désir d'un plus grand amour pour leurs frères. Très rares sont celles qui ont saisi, à travers ces sentiments subjectifs, la réalité transcendante de Dieu. Parmi les plus ferventes, beaucoup n'eurent jamais ce privilège. Saint François de Sales déclare n'être jamais sorti des voies communes de l'oraison (18). Pour les mystiques eux-mêmes, l'expérience immédiate de Dieu demeure un fait exceptionnel. Et encore, nous disent-ils que les mots sont impuissants à exprimer ces choses ineffables. Comment un fait aussi rare, purement intérieur, incommunicable aux autres, presque intraduisible, peut-il rendre compte d'une croyance universelle à la valeur de la prière?

On objecte que toute prière fervente contient un certain sentiment de la présence divine. Nous avons nous-mêmes considéré cet élément psychologique comme essentiel à la prière; mais nous avons montré, dans notre analyse, que le sentiment de présence, tel que l'éprouvent le plus grand nombre des âmes pieuses, ne doit pas être assimilé à l'intuition d'un Etre transcendant. Il repose sur une forte conviction intellectuelle que Dieu est bon, qu'il peut nous aider, qu'il nous aide, en effet, et que la prière est un

(18) Cette affirmation est de 1606. Elle est empruntée à une lettre de saint François de Sales à la présidente Brulart. L'abbé Brémond pense qu'à partir de cette date, saint François de Sales fut progressivement acheminé vers l'oraison mystique par l'influence de Mme de Chantal. Le fait a été contesté, mais il importe peu, dans le cas présent, car en 1606, la piété de saint François de Sales était déjà très fervente. Cf. Brémond, *op. cit.*, tome II, p. 561.

moyen infaillible d'obtenir son secours. Cette conviction intellectuelle rejaillit sur les sentiments et sur la volonté. Elle produit un apaisement de la conscience, heureuse d'entrer en contact avec la vérité, une satisfaction du cœur, une disposition de la volonté vers le bien, tout comme si Jésus était présent à côté de nous et nous apportait le réconfort de sa parole divine.

Nous avons ajouté que le sentiment de présence ne contient pas en lui-même une connaissance immédiate de Dieu. Il prend sa source dans une croyance abstraite. Il achève cette croyance, il la rend vivante et féconde dans la vie pratique; toujours il repose sur elle. Ce ne sont pas les joies et les bienfaits intérieurs de la prière qui fondent la confiance de l'exaucement, mais c'est plutôt cette confiance même qui rend possible le réconfort de l'âme pieuse.

Cette partie de notre étude est arrivée à sa conclusion logique. Il y a une efficacité subjective de la prière. Bonheur, amour de la vertu, accroissement de valeur morale, charité fraternelle, tous ces bienfaits psychologiques résultent généralement d'une piété sincère. Cependant, quelque précieuse que soit leur entrée dans une âme, ils ne suffisent pas à expliquer la croyance universelle à l'efficacité de la prière. Cette croyance s'étend à un ensemble de résultats beaucoup plus complexes que les seuls résultats moraux et individuels. De plus, ces résultats n'impliquent en eux-mêmes aucune intervention d'un Etre transcendant : des moyens humains suffiraient à les produire sans qu'il soit nécessaire de recourir à Dieu pour les obtenir. Quant à vouloir trouver en eux une communication directe avec l'Infini, nous avons montré qu'une telle prétention était injustifiée. L'expérience intérieure ne peut rendre raison de l'universalité de la prière : elle-même ne peut exister que dans une âme déjà convaincue de l'efficacité de la prière. De cette conviction, il faut chercher ailleurs l'explication intégrale.

ARTICLE III : L'Efficacité objective de la Prière.

L'affirmation d'une efficacité objective de la prière peut revêtir deux formes différentes. On admet que la prière est un moyen effectif d'agir sur la réalité, mais on exclut, en même temps, l'intervention d'un Dieu personnel qui modifie l'ordre des causes naturelles pour satisfaire ses fidèles : c'est la conception pragmatiste. Ou, plus simplement, on admet que l'âme pieuse entre en rapport avec Dieu, Maître du Monde et Maître de l'Humanité, et obtient de lui l'exaucement de sa demande : c'est l'interprétation traditionnelle de la piété chrétienne, catholique et protestante. Laquelle des deux interprétations paraît la plus conforme à l'expérience?

§ I. — *Interprétation pragmatiste.*

C'est l'interprétation proposée par William James, au dernier chapitre de son livre sur les *Variétés de l'Expérience Religieuse* : il la présente comme la conclusion logique de tout son ouvrage.

Avant James, Frédéric Myers avait proposé une théorie semblable. Segond expose ces deux interprétations avec une évidente sympathie : tout en prétendant se tenir lui-même sur le terrain psychologique et s'interdire tout accès « en cette phénoménologie transcendante »; il considère comme légitimes et nullement contraires aux faits les hypothèses de Myers et de James, relatives « au plus grand et à la nécessité d'une surcroyance (19) ».

(19) Segond, *op. cit.*, p. 330.

William James pose d'abord, en principe, que « la prière « est un acte qui ne reste pas sans effet. Il en résulte un « influx d'énergie spirituelle qui peut modifier d'une ma- « nière sensible aussi bien les phénomènes matériels que « ceux de l'âme (20) ».

A côté de cette affirmation très nette, James ajoute que la science ne permet pas d'accepter l'intervention d'un Dieu personnel dans les lois de la nature.

« La science a fini par éliminer toute conception per- « sonnaliste... Nous trouvons, aujourd'hui, bien grotesque « la théologie naturelle qui donnait pleine satisfaction à nos « aïeux et qui représentait Dieu comme ordonnant toute la « nature en vue de nos besoins les plus mesquins. La « science moderne ne saurait admettre un Dieu qui n'éta- « blirait pas des lois universelles et qui modifierait son « œuvre d'après les convenances humaines. L'individualité « de chacun de nous est comme une de ces bulles d'écume « qui flottent sur une mer orageuse, sans cesse créées et « détruites par les vents et par les vagues. Nous ne sommes, « suivant le mot de Clifford, que « des épiphénomènes » « entraînés par le flot irrésistible des événements, contre « lequel nous ne pouvons rien (21) ».

Dès lors, comment concilier l'efficacité de la prière, génératrice de réalités nouvelles, avec les exigences de la science? Comment expliquer le sentiment de communication effective avec un Etre plus grand que l'homme, sans accepter l'interprétation supranaturaliste des croyants eux-mêmes? William James croit avoir trouvé un trait d'union entre la prière et la science : dans les phénomènes subconscients.

Nous avons déjà exposé, au chapitre II, les grandes lignes

(20) James, *op. cit.*, p. 411.
(21) W. James, *op. cit.*, p. 411.

de cette théorie. « Un Univers spirituel » enveloppe les phénomènes matériels, leur transmet sans cesse son énergie vivifiante et régénératrice, et donne naissance à des phénomènes nouveaux. Par le moyen de ce monde invisible, tous les êtres communiquent, toutes les consciences se compénètrent. « Le moi conscient ne fait qu'un avec un moi plus grand (22) ».

Or, la prière est le plus excellent moyen d'entrer en relation « avec ce moi plus grand ». Comme elle prend sa source dans le monde subconscient, elle y retourne aussi; elle agit sur les forces de l'Univers spirituel et produit des réalités nouvelles.

« Les prolongements du moi conscient s'étendent bien « au delà du monde de la sensation et de la raison, dans « une région qu'on peut appeler ou bien mystique, ou « bien surnaturelle. Pour autant que nos tendances vers « l'idéal ont leur origine dans cette région — et c'est bien « le cas de la plupart d'entr'elles, car elles nous possèdent « d'une manière dont nous ne pouvons nous rendre « compte — nous y sommes enracinés plus profondément « que dans le monde visible, car nos aspirations les plus « hautes sont le centre de notre personnalité. Mais ce monde « invisible n'est pas seulement idéal, il produit des effets « sur le monde sensible. Par la communion avec l'invisible, « le moi fini se transforme; nous devenons des hommes « nouveaux, et notre régénération, modifiant notre « conduite, a sa répercussion dans le monde matériel. « Comment refuser le nom de réalité à ce qui produit des « effets dans une autre réalité? Les chrétiens désignent, sous « le nom de Dieu, cette réalité suprême : c'est celui dont je « me servirai dorénavant (23) ».

(22) W. James, *op. cit.*, p. 428.
(23) W. James, *op. cit.*, p. 429.

Quelle est, au juste, cette action de « Dieu » sur les réalités matérielles? William James a déclaré ne pouvoir s'accommoder de la vieille croyance populaire à l'intervention d'un Dieu personnel sur les forces de la nature. Comment peut-il être question maintenant de réalités nouvelles dans le monde sensible? James fait-il allusion simplement aux modifications accessoires produites par les actes extérieurs d'un homme intérieurement transformé? Dans ce cas, les difficultés sont aplanies : mais, le problème est supprimé. Nous revenons à l'efficacité purement subjective : et James reconnaît bien que cette interprétation est contraire aux affirmations des croyants : « Si Dieu n'était que le contenu « subjectif de l'expérience religieuse, l'affirmation de son « existence ne serait pas une hypothèse assez féconde; il faut « qu'il soit le Dieu de l'univers pour légitimer la paix inté« rieure et l'absolue confiance de l'âme religieuse. »

Nous sommes au cœur du conflit. William James ne le résout qu'en termes subtils et obscurs. D'une part, il oppose le fait scientifique et l'expérience personnelle. Le fait scientifique ne possède qu'une existence abstraite et vide : il n'entre pas dans la réalité vivante, il n'est que le reflet, le symbole de cette réalité. Seule l'expérience personnelle a un sens pour nous et mérite le nom de réalité humaine.

D'autre part, il faut expliquer cette transformation de l'expérience personnelle, transformation si radicale qu'elle présente à notre conscience un monde tout nouveau. D'où vient-elle? Les forces d'auto-suggestion ne suffisent pas à la produire; et pas davantage, l'existence d'un Dieu indifférent à la nature, tel que beaucoup de philosophes modernes le conçoivent après Kant. Pour rendre raison des effets de la prière, William James se voit contraint d'admettre ce qu'il appelle « un supranaturalisme grossier ». Il affirme l'existence d'un principe spirituel qui exerce, sur l'énergie du chrétien pieux, une influence qu'on ne peut comparer à aucune autre.

« Tout se passe comme si, dans les phénomènes de la vie « religieuse, une force supramondaine qu'on peut, si l'on « veut, appeler Dieu, agissait directement sur le monde de « l'expérience humaine... Les expériences de l'âme reli- « gieuse n'exigent pas d'autre croyance que celle-ci : il « existe pour *chaque individu*, une puissance supérieure à « lui, à laquelle il peut s'unir, car il participe à sa nature « qui lui est favorable et qui travaille dans le sens de ses « aspirations les plus hautes. Il suffit, pour tenir compte « de tous les faits, d'admettre que cette puissance dépasse « le moi conscient et se distingue de lui. Il suffit qu'elle « soit assez grande pour *susciter sa confiance, au moment* « où il doit agir. Il n'est pas besoin qu'elle soit infinie, « qu'elle soit unique. On pourrait même la concevoir « comme un moi plus grand et plus divin, dont le moi « présent ne serait que l'expression amoindrie; l'univers « spirituel serait alors l'ensemble de ces moi, plus ou moins « compréhensifs, et non pas l'unité absolue. Nous retrou- « verions, par là, une sorte de polythéisme. Mais je ne me « propose pas de plaider en faveur de cette hypothèse. « Mon seul but est de délimiter les affirmations théoriques « qu'autorise vraiment l'expérience religieuse (24) ».

Au dernier chapitre de son ouvrage plus récent, sur le *Pragmatisme*, William James incorpore cette interprétation de l'efficacité de la prière à un système métaphysique plus général, le pluralisme. Il semble attacher moins d'importance à la rigidité des lois scientifiques et à l'immuable régularité du monde matériel. Il admet, avec Ostwald, Poincaré et Duhem, « que les lois scientifiques sont de simples ap- « proximations..., un langage inventé par l'homme..., un « système de signes abrégés par lesquels nous symbolisons « nos constatations sur la nature; or, les langues, tout le

(24) James, *op. cit.*, p. 435.

« monde le sait, admettent une grande liberté d'ex-« pression [25] ». La seule réalité vivante, c'est l'expérience individuelle.

D'autre part, William James est bien éloigné d'admettre un Dieu transcendant et personnel qui agit sur le monde. Il n'accepte le monisme sous aucune forme, pas plus sous la forme du matérialisme que sous celle du spiritualisme. Le monde lui apparaît comme un ensemble de forces vivantes extrêmement nombreuses, qui tendent à des réalisations multiples. La conscience humaine est une de ces forces, au milieu de beaucoup d'autres : ses désirs, ses demandes entrent dans le courant général et réalisent peu à peu un monde meilleur. « Par rapport à cette vaste vie des choses, « l'homme est une simple tangente. Mais il est bien « permis de croire, d'après les preuves fournies par l'expé-« rience religieuse, qu'il existe des puissances supérieures « qui, travaillant au salut de l'univers, suivent des lignes « idéales analogues aux nôtres... [26] ».

Les psychologues pragmatistes ont rapproché, de cette interprétation de William James, les conceptions hardies de Bergson sur la personnalité [27]. D'après l'auteur de *L'Evolution Créatrice*, « la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple, ni dans celle de l'un... Le domaine propre de la vie est compénétration réciproque [28] ». Les consciences individuelles, séparées dans l'espace, demeurent unies par un lien invisible; elles communient toutes au grand fleuve de vie qui les soutient. Par là, elles empiètent les unes sur les autres, se pénètrent, se transmettent leurs mouvements intérieurs.

(25) W. James : *Le Pragmatisme*, 1911. — Traduit par Le Brun, p. 66.
(26) James, *Pragmatisme*, p. 270.
(27) Ces rapprochements ont été faits par Segond, *op. cit.*, p. 351.
(28) Bergson : *Evolution créatrice*, p. 193.

« L'unité de l'élan, traversant les générations, fait de la « série entière des vivants une seule immense vague cou- « rant sur la matière... ([29]). « Entre les individus dissociés, « la vie circule encore : partout, la tendance à s'individua- « liser est combattue et, en même temps, parachevée par « une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, « comme si l'unité de la vie, tirée dans le sens de la mul- « tiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter « sur elle-même ([30]). »

« La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança « dans le monde, apparaîtra comme un flot qui monte et « que contrarie le mouvement descendant de la matière. Ce « flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, « il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compé- « nètrent, auxquelles ne conviennent, par conséquent, ni la « catégorie de l'unité, ni celle de la multiplicité, faites pour « la matière inerte. Les âmes ne sont pas autre chose que « les ruissellements entre lesquels se partage le grand « fleuve de vie, coulant à travers le corps de l'humanité...

« Tous les vivants se tiennent. L'humanité entière, dans « l'espace et dans le temps, est comme une immense armée « qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en « arrière de nous, dans une marche entraînante, capable « de culbuter toutes les résistances ([31]) ».

Entre « *l'univers spirituel* » de James, et « *l'immense armée* » de Bergson, n'y a-t-il pas similitude? Chez ces deux philosophes, nous trouvons la même affirmation que le monde visible est un simple reflet de la réalité vivante et, qu'au-dessus de lui, plane un autre monde invisible qui enveloppe toutes les individualités de ses énergies fécondes.

(29) Bergson, *op. cit.*, pp. 271-272.
(30) *Ibid.*, p. 281.
(31) Bergson, *op. cit.*, pp. 292-294.

Chez tous deux encore, le monde invisible est envisagé comme un être impersonnel : mais ce caractère ne diminue pas l'efficacité de ses relations avec les hommes. L'interpénétration de ces deux mondes est la meilleure explication des effets de la prière. Les mystiques avaient déjà reconnu cette vérité, eux qui proclamaient la pénétration universelle des âmes dans le sein de Dieu.

Critique. — Il importe de remarquer, d'abord, que l'interprétation pragmatiste, malgré ses affirmations religieuses, est en désaccord, sur un point essentiel, avec les témoignages les plus autorisés des expériences pieuses. Sans doute pour les psychologues pragmatistes comme pour les chrétiens pieux, la prière est efficace; elle produit dans le sujet et hors du sujet des réalités nouvelles, et cette efficacité est même sa seule raison d'existence. Mais les pragmatistes pensent que la prière est efficace par sa propre énergie, qu'elle réalise son exaucement d'elle-même, par son action directe et immédiate sur le monde des forces impersonnelles, et, qu'ainsi, la prière efficace doit être replacée entièrement dans le champ de la nature et de l'expérience. Or, jamais les chrétiens n'ont adressé leurs demandes à un être impersonnel. Jamais ils n'ont prié avec la pensée que leur prière agirait sur des forces cachées. C'est à Dieu personnel, sensible à nos supplications et compatissant à notre détresse, que les demandes pieuses sont adressées. Ou mieux encore, c'est Jésus que le fidèle implore, Jésus miséricordieux et secourable aujourd'hui comme il l'était autrefois pour ses disciples.

Dès lors, si la thèse de James était vraie, il faudrait admettre que les âmes pieuses ont été victimes d'une singulière illusion. Illusion moins complète, sans doute, que ne le prétendaient Guyau et Leuba, avec leur explication simpliste de l'auto-suggestion, car l'efficacité de la prière est bien réelle dans ce cas. Illusion tout de même. La

prière agit sur les forces naturelles, au lieu d'agir sur un être surnaturel. Ni Jésus, ni la Vierge, ni les Saints n'entendent les paroles du fidèle qui croit s'adresser à eux. On peut se demander pourquoi cette illusion a duré pendant vingt siècles et pourquoi elle dure encore. Si les effets de l'oraison relèvent des lois d'un monde impersonnel, pourquoi chercher à les obtenir par une demande dépourvue de toute signification? William James prétend se séparer des contempteurs de la prière; mais, par un chemin détourné, il rejoint leurs propres conceptions.

Quelques psychologues accepteraient peut-être sans difficulté cette première conséquence : ils laissent volontiers une place à l'illusion dans la vie religieuse. Mais ils doivent admettre encore une autre conséquence, qui n'est pas plus vraisemblable. Si la théorie de William James est exacte, il en découle que les efforts conscients sont le moyen régulier de mettre en action les forces du monde inconscient. Nous savons peu de choses sur le monde inconscient. Du moins, le peu que nous en savons, semble indiquer que son activité est soumise à certaines conditions d'exercice, dont la première est assurément l'affaiblissement de l'activité réfléchie. « L'état de rêve », dont parle Delacroix, est celui qui favorise le mieux les communications de notre personnalité avec le monde inconscient. Or, les demandes de l'âme pieuse ne se classent pas parmi les états de rêve ou les états de faible conscience : elles sont révélatrices d'une insistance réfléchie qui poursuit délibérément un résultat déterminé. Dans le langage ascétique, on dit qu'elles doivent être ferventes, et ce mot exprime à la fois la continuité de l'attention et l'intensité du désir. Il est difficile d'admettre que la prière fervente, c'est-à-dire la prière la plus consciente, a justement pour effet d'agir sur l'Univers spirituel par l'intermédiaire du monde inconscient : par sa nature même, la prière fervente se soustrait aux lois de l'inconscient. Pour vouloir rattacher intégralement aux lois

de l'expérience scientifique la confiance de l'âme pieuse, William James est obligé d'interpréter cette confiance dans un sens qui la dénature.

Du moins, si sa tentative paraissait fructueuse d'un autre côté, s'il replaçait intégralement l'efficacité même de la prière dans le champ de l'expérience scientifique, serait-on disposé à regarder moins attentivement ces premières difficultés. Mais, il n'en est rien. William James ne parvient pas à rattacher les effets de la prière à l'expérience naturelle, et c'est, à notre avis, la plus sérieuse objection qu'on doive formuler contre lui.

D'après la thèse pragmatiste, l'hypothèse « d'un Univers spirituel » est scientifique. En l'admettant, nous ne sortons pas du domaine de l'expérience commune et des inductions légitimes. « Le moi subconscient, écrit James, peut servir de trait d'union entre la religion et la science (32) ». Si on laisse aux mots leur sens précis, cela veut dire, sans doute, que cette influence de l'univers spirituel se manifeste d'une façon normale, qu'elle agit d'après des lois connues, qu'on peut vérifier ses effets dans tous les domaines de l'activité humaine, qu'on peut les comparer aux effets de la prière. Dès lors, on est en droit de demander quelles sont les manifestations régulières de ce grand foyer d'énergie impersonnelle. Où faut-il les chercher, dans la nature, en dehors de la prière?

Or, nous ne voyons pas où on peut les chercher et les trouver. Télépathie, dédoublement de la personnalité, phénomènes de spiritisme surtout, tels sont les exemples généralement invoqués : ils sont d'une indigence trop évidente. William James reconnaît lui-même « que les patientes recherches de Myers, de Hodgson et de Hyslop ne suffisent pas à rendre très probable le retour des esprits après la

(32) W. James, *op. cit.*, p. 426.

mort [33] ». Très irréguliers, liés à des circonstances subjectives complexes, et donc irréductibles aux lois impersonnelles de la science, les phénomènes spirites ne peuvent être classés au nombre des faits scientifiques. D'après les expériences précises, faites récemment en Sorbonne, ils ne paraissent jamais dégagés d'une certaine mystification.

Etrangers aux faits scientifiques, les phénomènes spirites sont également irréductibles aux expériences religieuses d'efficacité. Ils diffèrent, d'abord, par leur mode de production. Les faits spirites sont entourés d'un dispositif extérieur compliqué : il faut de l'obscurité, un médium, un opérateur, du silence. La prière est indépendante de conditions matérielles déterminées; on prie en public, on prie dans les églises, on prie dans le secret de la conscience, et toutes ces prières peuvent être exaucées.

La qualité des résultats obtenus décèle une différence plus grande encore. Combien sont futiles et vains les effets obtenus par les professionnels du spiritisme! Des mots entendus, des formes vagues aperçues, des coups frappés! Et tous ces faits ne servent, le plus souvent, qu'à satisfaire une curiosité malsaine. Les demandes de l'âme pieuse sont d'un autre ordre! Le chrétien, même s'il sollicite des biens matériels, rattache ces biens aux exigences de sa destinée : *Donnez-nous le pain quotidien..., Délivrez-nous du mal..., Délivrez-nous de la famine, de la peste, de la guerre..., ayez pitié des pécheurs.* Ces demandes, qui viennent sans cesse sur les lèvres chrétiennes, montrent comment les âmes pieuses envisagent l'efficacité de leur prière.

Les actions de grâces apportent le même témoignage d'élévation morale. On remercie Dieu d'une délivrance, d'un bienfait inattendu, de la conversion d'un ami. On le remercie encore à l'occasion d'un acte miraculeux. Ces bienfaits et ces miracles ont été connus par beaucoup de

(33) W. James, *op. cit.*, p. 434.

chrétiens, et ils ont déterminé des manifestations de reconnaissance dans la société chrétienne tout entière.

Nous ne connaissons pas de semblables témoignages dans la littérature spirite. On y parle bien de faits surprenants. Mais seuls des initiés ont pu en être les témoins. Encore ont-ils été rares, car les vestiges de leur confiance n'apparaissent nulle part.

La tentative pragmatiste, de fonder l'efficacité de la prière sur l'expérience, était assurément intéressante et hardie. Il apparaît plus clairement, tous les jours, qu'elle a été infructueuse. La confiance de l'âme pieuse nous invite à dépasser le champ de l'expérience pure et à chercher, sur un autre plan, une explication plus satisfaisante.

§ II. — *Interprétation personnaliste et transcendante.*

Ainsi toutes les interprétations, déjà proposées, se montrent impuissantes à exprimer la complexité psychologique de la prière. Leurs analyses laissent subsister un résidu spirituel; et ce résidu apparaît toujours comme un élément intégrant de la piété chrétienne.

Il est donc légitime d'examiner, avec une attention particulière, l'interprétation que donnent les chrétiens eux-mêmes de leur propre prière : la prière est efficace objectivement, et cette efficacité vient de l'intervention d'un Etre transcendant et personnel, compatissant aux souffrances humaines. Sur les interprétations précédentes, celle-ci a l'avantage de s'harmoniser avec toute la vie religieuse de l'âme pieuse; elle s'accorde avec la foi, elle a sa source dans les paroles même du Christ, elle a été constamment acceptée par la tradition de la piété chrétienne.

Tous ces caractères constituent en sa faveur une indiscu-

table présomption. Ils ne suffisent pas, cependant, à légitimer psychologiquement l'universelle confiance des fidèles pieux. Cette confiance, nous l'avons déjà remarqué, dépasse la simple conviction intellectuelle. Elle est persuasion vivante, et mieux encore, affirmation d'exaucement. De simples raisons abstraites, telles que l'espérance d'un exaucement dans l'autre monde, expliqueraient peut-être son apparition, mais nullement sa durée et sa certitude. Nous pensons, avec Joseph de Maistre, que, si les chrétiens ne constataient jamais expérimentalement un certain exaucement de leurs prières, ils ne soutiendraient pas longtemps l'effort de leur pensée vers l'Invisible. L'homme est si souvent distrait, si dépendant des objets qui frappent son imagination, tellement dominé par les passions, que nous le voyons toujours impatient et lassé devant les réalisations tardives. Que serait-ce pour les réalisations de la vie future? La croyance à l'efficacité objective transcendante de la prière ne nous paraît pleinement légitime que si on peut constater expérimentalement la réalité de l'exaucement venant de Celui qu'on a prié.

I

Sur cette question, nous nous trouvons en présence de faits apparemment opposés. D'une part, toutes les âmes pieuses déclarent avoir retiré de la fréquentation habituelle de la prière un accroissement de joie et une plus grande disposition à la vertu. Cette première efficacité, toute subjective, apparaît universelle. En outre, une multitude de témoignages affirment l'exaucement de demandes objectives. On a prié pour la délivrance d'un malheur, et le malheur s'est détourné. On a sollicité la conversion d'un parent, et le pécheur est revenu à Dieu. On a même sollicité des miracles, et les miracles se sont produits. Le nombre

de ces témoignages est tel qu'il rend toute énumération impossible et d'ailleurs inutile. L'histoire authentique de l'Eglise, les biographies des saints et les *ex-voto* des lieux de pèlerinage sont assez éloquents pour écarter, sur ce sujet, toute suspicion raisonnable. Il est certain qu'un très grand nombre d'âmes pieuses ont obtenu la grâce demandée.

D'autre part, il est non moins certain, que beaucoup de demandes sont restées sans réponse. Quelques-unes de ces demandes, il est vrai, sollicitaient des faveurs inutiles ou même nuisibles. On comprend que celles-là n'aient pas été exaucées. Mais un très grand nombre d'autres avaient pour objet des biens véritables, souvent même des biens d'une très grande valeur morale. Elles n'obtinrent aucune réponse. Parmi ces multiples exemples d'inefficacité, les plus frappants se tirent des prières nationales demeurées sans résultat. Que de nobles causes vaincues, malgré les supplications ferventes de leurs défenseurs! La force brutale a triomphé de la justice, une calamité imprévue a brisé de généreuses entreprises, et les âmes pieuses ont été troublées parce que le Ciel demeurait sourd à leur prière!...

Comment résoudre cette opposition? Doit-on la laisser subsister, et dire que la croyance à l'efficacité de la prière ne requiert pas l'exaucement de toutes les prières, mais peut être suffisamment justifiée par des réponses intermittentes?

Cette interprétation paraît insuffisante. Elle suppose, chez le fidèle qui prie, un état d'incertitude sur la possibilité de l'exaucement. Dans ce cas on prierait Dieu, comme on s'adresse à un puissant de la terre, incertain du bon accueil du Maître et du succès de la démarche. Or, cet état d'âme, très voisin du marchandage, ne convient nullement à la piété chrétienne. L'âme pieuse se tourne vers Dieu, comme vers son Père, son Sauveur, son ami de prédilection. Se souvenant des paroles même de Jésus, elle n'envisage pas l'hypothèse d'un rejet définitif de sa

demande; *elle a confiance*, c'est-à-dire elle est certaine d'un exaucement. Il n'y a pas en elle dualité de sentiments ou de perspectives, mais unité dans l'espérance.

Joseph de Maistre propose une autre interprétation, plus profonde, assurément. D'après lui, toute prière bien faite est efficace : si la grâce sollicitée n'est pas obtenue, c'est qu'on a mal prié [34].

Nous ne croyons pas que le point de vue de Joseph de Maistre soit pleinement adéquat. Beaucoup de fidèles, sans doute, n'apportent pas à leur prière une très grande ferveur. La raison de l'inefficacité de leur demande vient peut-être objectivement de l'imperfection de cette demande : mais, psychologiquement, cette imperfection leur échappe le plus souvent. Ils croient prier avec piété, même si toutes les conditions d'une prière fervente ne sont pas réalisées dans leur conscience. Ils prient, comme on prie autour d'eux, comme ils ont vu prier leurs semblables dans des cas d'exaucement. Si les fidèles étaient persuadés que, seule, la prière très fervente est exaucée, la confiance s'éteindrait vite dans leur cœur, car personne n'est jamais assuré d'une ferveur complète. D'ailleurs, l'expérience ne semble pas toujours s'accorder avec les observations de Joseph de Maistre. Des âmes très pieuses ont quelquefois sollicité une grâce ou une délivrance, avec une grande ferveur de dévo-

(34) « Jamais, écrit-il, je n'ai assisté à une de ces cérémonies « saintes, destinées à écarter les fléaux du ciel et à solliciter ses « faveurs, sans me demander à moi-même, avec une véritable ter- « reur : « Au milieu de ces chants pompeux et de ces rites augustes, « parmi cette foule d'hommes rassemblés, combien y en a-t-il qui, « par leur foi et par leurs œuvres, aient le droit de prier, et l'es- « pérance fondée de prier avec efficacité ? Combien y en a-t-il qui « prient réellement ? L'un pense à ses affaires, l'autre à ses plaisirs, « un troisième s'occupe de la musique, le moins coupable peut- « être est celui qui baille sans savoir où il est. Encore une fois, « combien y en a-t-il qui méritent d'être exaucés ? » — De Maistre : *Soirées de Saint-Pétersbourg*, pp. 355-356-361.

tion, et la réponse favorable n'est pas venue. Ferveur toute apparente, nous objecterait peut-être Joseph de Maistre. Mais, au point de vue psychologique, c'est de l'apparence qu'il faut tenir compte. Le chrétien qui a prié dans la simplicité de son âme, et qui n'est pas exaucé, ne songe pas, généralement, à la tiédeur possible de sa prière et n'attribue pas à cette tiédeur l'insuccès de sa demande. Il croit, au contraire, que sa prière, si pauvre soit-elle, a droit à un certain exaucement et que cet exaucement sera obtenu. La réponse tardera, elle sera peut-être différente de celle qu'on attendait : mais elle viendra certainement. Le chrétien fidèle ne doute pas qu'une certaine efficacité objective soit toujours acquise à sa prière.

Joseph de Maistre semble plus justement inspiré quand il envisage l'exaucement de la prière d'un point de vue *général*, et quand il lie ce problème au problème de la Providence. Il est bien évident qu'aucun chrétien ne peut raisonnablement espérer la réalisation *immédiate* de *chacune* de ses demandes. Une efficacité aussi rigoureuse paraîtrait d'abord trop souvent démentie par les faits, et, de plus, elle enlèverait à la prière tout caractère moral. Le chrétien qui prie a le droit d'attendre, de sa prière, la conformité générale de son existence aux désirs légitimes qu'il expose à Dieu. Si cette conformité se réalise, si la vie du chrétien qui prie apparaît généralement plus heureuse que la vie de l'impie, la croyance à l'efficacité de la prière sera par là même expliquée.

Or, nous pensons, avec Joseph de Maistre, que l'accord du bonheur et de la piété se réalise assez souvent pour soutenir la confiance. Il est difficile, sans doute, d'apporter ici des évaluations précises. Considérés en eux-mêmes, sans rapport avec l'âme, les biens et les maux paraissent distribués au hasard dans le monde, comme le jour et la nuit. Mais à parler exactement, il n'y a pas de bonheur objectif : un événement ne devient heureux ou malheureux que dans

la mesure où il favorise ou contrarie les aspirations profondes de l'âme. Pour apprécier l'influence générale de la prière sur le bonheur de la vie, ce n'est pas l'événement en lui-même qu'il faut examiner, mais l'écho qui en retentit dans les consciences.

Cet écho exprime généralement, chez les âmes qui ont beaucoup prié, une note joyeuse. Les malheurs ne sont pas absents de leur vie, certes, mais ils perdent leur puissance d'amertume, et le bien objectif qu'ils enveloppent et qui reste caché aux indifférents, l'âme pieuse le découvre sans effort et se l'assimile.

Cette habitude de contentement intérieur a été si souvent signalée dans les biographies religieuses, que nous pouvons la considérer comme certaine. On trouve chez les esprits étrangers à la foi et à la prière des témoignages saisissants de ce que nous avons appelé, avec W. James, la faillite totale de la vie. On ne trouve pas de semblables témoignages chez les chrétiens pieux. La douleur, souvent, fut présente à l'éveil de leur piété; au terme, c'est la paix qui domine, et l'épreuve elle-même contribue à affermir la sérénité intérieure de leur conscience [35].

(35) Il serait facile d'apporter de nombreux témoignages à l'appui de notre affirmation : les biographies des saints et, mieux encore, leurs propres écrits, en contiennent beaucoup et de très explicites. Nous choisissons à dessein une confidence d'autant plus significative qu'elle vient d'une âme chrétienne, sans doute, mais étrangère aux effusions mystiques, et, d'ailleurs, souvent accablée par les épreuves. Elle est empruntée à la correspondance d'André Ampère. « Sans le « malheur qui m'est arrivé, écrivait-il le 30 novembre 1824, je « n'aurais pas su à quel point la Providence veille sur moi pour me « retirer des abîmes où je me précipitais. Je vois bien que les âmes « angéliques qui m'aimaient sur la terre, et qui sont maintenant « au ciel, la prient pour moi. Il fallait que je souffrisse tout ce « que j'ai souffert pour me ramener à la vérité que j'avais si inconcevablement abandonnée... » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1924, p. 407.) Ces quelques lignes sont suggestives. Ampère avait prié pour

II

Nous croyons cependant que cette efficacité générale doit trouver son complément dans quelques manifestations éclatantes d'exaucement. La plupart des âmes se lasseraient, si jamais le ciel ne répondait par un exaucement immédiat aux sollicitations des fidèles. La liaison entre la demande particulière et le bonheur général leur paraîtrait bien lointaine, susceptible de trop d'exceptions et quelquefois même difficile à reconnaître. Mais qu'un exaucement éclatant vienne à se produire, qu'un chrétien malheureux soit tout à coup délivré de son mal, qu'une âme chère, pour laquelle on priait, se convertisse quand on ne l'espérait plus, et aussitôt la confiance se répand dans les âmes avec une extrême puissance de diffusion. Peu importe que ces exaucements immédiats soient rares : s'ils sont éclatants, leur rayonnement s'étend très loin dans l'espace et dans la durée, et donne à toutes les âmes qui en sont touchées, de nouveaux motifs très puissants de confiance. Le chrétien qui, une fois dans sa vie, a pu s'assurer directement ou indirectement d'une intervention visible de la Providence, ne doutera plus jamais de l'efficacité de sa prière [36].

Ces exaucements immédiats ont une autre signification pour les âmes pieuses. Lorsqu'ils se produisent dans cer-

que l'épreuve soit écartée. L'épreuve est venue, malgré sa prière, mais il a trouvé dans son malheur un bien objectif qu'il reconnaît lui-même très supérieur à la grâce demandée.

(36) Cette constatation peut venir d'une autre source que de la constatation expérimentale directe. Elle peut être provoquée soit par le témoignage des autres, soit par des vestiges durables de cette intervention, tels que les écrits mystiques, les récits authentiques, la fécondité exceptionnelle d'une institution.

taines conditions, ils sont interprétés comme une réponse miraculeuse de Dieu.

Nous n'avons pas l'intention de proposer ici une démonstration de la possibilité et de l'existence du miracle. Cette étude dépasse le cadre plus modeste de notre enquête psychologique. Nous voulons simplement établir que la confiance des âmes pieuses implique l'acceptation du miracle.

L'âme pieuse accepte le fait du miracle lorsqu'elle reconnaît, dans l'exaucement de sa prière, le double caractère de transcendance et d'irrégularité. Si cet exaucement est indépendant, dans sa réalisation, de conditions normales de temps et de lieu, s'il contient des résultats supérieurs ou contraires aux résultats naturels des causes qui sont entrées en jeu, il apparaît clairement à l'âme pieuse que l'Etre personnel et transcendant auquel elle adressait sa prière a mis, sur la réponse, sa marque divine. Elle n'a plus aucune raison de douter que l'auteur de sa réponse soit Jésus, Jésus qu'elle a prié, Jésus qui, pendant sa vie mortelle, savait manifester aux hommes la puissance supérieure dont il était doué. Aucune force cachée, aucun être créé, choisi parmi les plus grands, ne paraît capable d'apporter à l'âme qui prie dans le secret une réponse aussi éclatante.

Inversement, si les effets de la prière ne paraissaient jamais sortir du champ de l'expérience commune, il deviendrait difficile de trouver une raison suffisante à cette conviction vivante d'un exaucement divin. Les protestants libéraux sont logiques avec eux-mêmes, lorsqu'après avoir rejeté l'existence du miracle, ils affirment « que jamais l'intervention spéciale de Dieu ne sera susceptible de preuves positives et que la marque de l'exaucement transcendant est toujours intérieure [37] ». Cette attitude intel-

(37) *La Guérison par la foi*, par Charles Lavaud. — Thèse présentée à la Faculté de théologie de Montauban, 1906, pp. 118-120.

lectuelle ne tend à rien moins qu'à séparer la conscience pieuse de tout ce qui est susceptible de lui apporter un soutien objectif et de la protéger contre ses propres illusions. Attitude logique, nous l'avons dit, mais il faut ajouter qu'elle explique très imparfaitement la confiance en l'efficacité de la prière. Une simple relation psychologique entre la grâce obtenue et la demande intérieure ne suffit pas à constituer la certitude d'un exaucement divin.

De cette interprétation, il ne résulte pas que, dans toute prière, soit incluse la demande d'un miracle. Cette affirmation serait manifestement contraire à l'expérience. Nous admettons que la croyance au miracle demeure souvent à l'arrière-plan de la piété chrétienne. Mais nous pensons qu'elle n'est jamais complètement effacée, et, qu'à certaines heures, lorsque les déceptions de la vie tendent à troubler la confiance, elle intervient, au premier plan, pour soutenir tout l'édifice intérieur de la prière.

L'examen de la naissance et des fluctuations de la piété ne confirme-t-il pas cette conclusion? Ce sont les miracles de Jésus et de ses disciples qui ont créé la confiance chrétienne. Psychologiquement, ce sont, encore aujourd'hui, les mêmes ressorts intérieurs qui soutiennent la piété. Les malheurs qui durent diminuent la confiance des chrétiens : si la Providence ne répond pas à leurs demandes, ils murmurent contre elle et la piété s'attiédit. Il faut alors que les âmes animées de la foi la plus vive mettent en œuvre tous leurs moyens de persuasion pour soutenir la confiance défaillante. Au contraire, la ferveur est grande dans les lieux de pèlerinage célèbres par leurs miracles, ou dans les monastères qui conservent le souvenir vivant d'expériences religieuses extraordinaires. Les âmes pieuses elles-mêmes deviennent beaucoup plus confiantes quand un miracle s'est produit qui les touche de près : ainsi Pascal, à la suite du miracle de la Sainte-Epine, éprouva de grands sentiments de ferveur.

On a objecté à cette interprétation de la confiance qu'elle suppose, dans toute âme pieuse, la prétention de déranger incessamment le cours des lois naturelles. Or, cette prétention, contraire aux attributs de Dieu et au déterminisme évident de la nature, est inadmissible. Leuba s'appuie sur cette idée pour démontrer que la croyance à l'efficacité de la prière doit disparaître avec les progrès de la science (38).

Il est remarquable que cette objection vient généralement de ceux qui ne prient pas. Ils examinent ce problème à un point de vue purement abstrait, et cherchent à souligner des difficultés analytiques qu'ils déclarent inconciliables. S'ils examinaient le problème vivant, s'ils essayaient de pénétrer dans la conscience qui prie et qui demande, ils trouveraient de moindres difficultés. L'âme pieuse ne méconnaît pas la régularité des lois naturelles. Mais elle se représente l'ordre du monde tout autrement que le déterministe. Elle n'y voit pas une succession rigide de phénomènes, qui se suivent uniformément comme les anneaux d'une chaîne. Elle y voit plutôt un organisme vivant où de multiples forces s'unissent, s'enchevêtrent, réagissent les unes sur les autres et peuvent toutes concourir à des fins idéales. Comme, dans l'être organisé, la vie dirige, domine et fait servir à ses fins toutes les forces matérielles, ainsi, dans le monde tel qu'il apparaît à la conscience pieuse, le Principe de toute vie domine les forces naturelles et les dirige vers des réalisations supérieures. Les lois scientifiques expriment quelques aspects de cette finalité générale, mais celle-ci les déborde toujours; dans le cercle plus vaste où Dieu exerce sa puissance, l'efficacité de la prière vient naturellement s'insérer.

Nous n'avons pas à démontrer ici l'exactitude de ce point de vue. Nous affirmons seulement qu'il existe dans la

(38) Leuba : *Psychologie du Mysticisme religieux*, pp. 486-488.

conscience pieuse, et nous croyons pouvoir affirmer également que les conceptions modernes de la science ne lui sont pas opposées.

III

Ainsi l'exaucement objectif de la prière se manifeste, aux âmes pieuses, et dans le bonheur général de leur vie et dans les réponses éclatantes de Dieu. Ces deux efficacités ne doivent pas être séparées. Elles se soutiennent l'une l'autre. La paix dont ils jouissent devient, pour les chrétiens fervents, le signe d'une Providence toujours attentive aux prières de tous. Quand les maux de la vie tendent à troubler ce sentiment de confiance, quelques interventions providentielles viennent lui apporter une énergie nouvelle. Elles révèlent à l'âme pieuse, momentanément inquiète, que Dieu veille toujours malgré son silence apparent, que parfois Il sait répondre immédiatement à sa prière, et, qu'un jour, cet exaucement commencé s'achèvera dans le ciel.

Telle est la seule interprétation qui nous a paru conforme à l'expérience pieuse. Si elle est légitime, si la croyance à l'efficacité de la prière n'est pas une vaine illusion, cette enquête psychologique appelle une explication supérieure, l'explication transcendante et religieuse. Dans la Préface du *Pragmatisme* de James, nous trouvons, sous la plume de Bergson, une image très heureuse : « James se penchait sur l'âme mystique, comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées; comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif,

ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ([39]). » Nous faisons entièrement nôtre cette pensée. Après le psychologue américain et dans un esprit différent, nous avons essayé d'analyser les forces qui animent la piété chrétienne. Leur réalité profonde, leur caractère de vigueur et de puissance, ne sont-ils pas un témoignage « de l'Esprit qui prie en nous par des gémissements ineffables? ([40]) ».

(39) W. James : *Le Pragmatisme*, préface, p. 7.
(40) Saint Paul, Ep. aux Rom., VIII, 27.

CONCLUSION

Pascal a écrit : « Dieu a établi la prière pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité (41). » Cette pensée lapidaire exprime, avec une rare justesse, la conclusion qui se dégage de notre analyse. Tout ce travail est un effort pour montrer qu'une profonde activité intérieure et consciente, éclairée par la lumière des dogmes chrétiens, produit les richesses de l'expérience pieuse, et que cette activité est elle-même inspirée par le désir d'agir sur la volonté divine, pour obtenir dans le monde des *réalisations* plus conformes à notre fin idéale. On oppose quelquefois vie contemplative et vie active. Distinction commode, mais plutôt extérieure et psychologiquement superficielle. La prière n'est jamais contemplation pure. L'âme pieuse cherche à s'élever vers Jésus pour jouir de son intimité, sans doute, mais surtout pour jouir des richesses de cette intimité et pour que ces richesses rejaillissent sur la communauté chrétienne. La prière est une forme psychologique de l'action.

Elle en est la forme la plus parfaite. L'activité extérieure est toujours limitée par les bornes de la matière. Quelle que soit son étendue, elle doit se plier au déterminisme des forces naturelles; son efficacité s'arrête à l'entrée de la conscience libre, et toujours les résultats obtenus participent au caractère éphémère des existences contingentes.

La causalité de la prière est toute autre. Elle s'exerce dans le monde des fins idéales. Elle respecte généralement

(41) Pascal : *Pensées*, *op. cit.*, p. 562.

le déterminisme des lois naturelles; mais, parfois, elle le trouble pour le plier aux nécessités supérieures des existences individuelles. Elle agit surtout sur les âmes. Sans jamais les contraindre, elle les enveloppe d'un réseau des forces spirituelles et les attire doucement dans le mouvement surnaturel qui conduit les esprits à la vérité éternelle.

Une interprétation, assez communément admise aujourd'hui, dans certaines écoles psychologiques, représente la prière comme une effusion subconsciente, un abandon et un anéantissement de la personnalité, une libération passive du Moi profond où tous les êtres se retrouvent et s'aiment. La prière mystique réaliserait le type achevé de cette libération, dont la prière commune demeurerait une forme imparfaite et grossière. Si notre thèse a été bien justifiée, il est facile de voir combien nous sommes éloignés de partager cette interprétation. La prière nous est apparue, au contraire, maîtrise de pensée, recherche active de réalisations nouvelles, affirmation de notre personnalité morale.

Ces caractères appartiennent d'abord à la prière commune : ils trouvent en elle une première et déjà très complète réalisation. Ils se réalisent plus pleinement encore dans la prière mystique; leur forme psychologique est alors plus complexe, mais leur développement s'accorde toujours avec l'inspiration première qui leur donna naissance. Ce n'est pas la prière mystique qui explique la prière commune, c'est la prière commune qui explique la prière mystique.

Ces deux formes de la prière ont, d'ailleurs, le même contenu essentiel. Entre l'extase de sainte Thérèse et la prière de l'humble femme qui récite son chapelet, il y a une ressemblance fondamentale. Sainte Thérèse et l'humble femme pensent à Dieu l'une et l'autre, et cherchent à s'approcher de Lui pour avoir part à ses grâces. L'une d'elles

est montée plus haut, et, comme le voyageur qui gravit les hauts sommets, découvre tout à coup, au détour d'un sentier, l'immensité de la chaîne montagneuse, ainsi a-t-elle pu entrevoir la réalisation surnaturelle de ses désirs. Mais toutes deux suivaient le même chemin, et, dans leur cœur, c'est la même demande qui résume toute leur prière : « Père, que votre volonté soit faite. »

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

Les Sources psychologiques de la prière.

CHAPITRE III

L'Efficacité de la prière.

7083. — LES FRÈRES DOULADOURE, imprimeurs, 39, rue Saint-Rome, Toulouse
(3-1 1927).

